PROCÈS-VERBAUX
DU
PREMIER CONGRÈS DE THÉOLOGIE ORTHODOXE
A ATHÈNES

29 Novembre - 6 Décembre 1936

Publiés par les soins du Président

Prof. HAMILCAR S. ALIVISATOS



ATHÈNES
IMPR. "PYRSOS" S. A.
1939



L'Église universitaire de Capnicaréa (11ème siècle).

DÉDIÉ

A L'ÉGLISE ORTHODOXE UNE

RESPECTUEUSEMENT

LA THÉOLOGIE ORTHODOXE

AVANT-PROPOS

L'heureux évènement que furent la convocation et la réunion, avec succès, à Athènes du Premier Congrès de Théologie orthodoxe reçoit son couronnement par la publication du présent volume des Procès-verbaux du Congrès. Grâce à cette publication, ceux qui n'ont pu suivre de près les travaux du Congrès pourront prendre une idée complète de ses buts, de la création d'une organisation permanente des Congrès, du contenu des communications qui y ont été faites et surtout des directives posées par la Théologie orthodoxe désormais en collaboration. Tous ces points apparaissent clairement dans les **Praktika** *et les critiques qui s'intéressent soit à des écrits particuliers, soit à une présentation d'ensemble de la Théologie orthodoxe et de la situation spirituelle, reflétée par elle, de l'Eglise orthodoxe qu'elle représente, auront à leur disposition un important matériel pour exercer leurs jugements sur l'Eglise et la Théologie orthodoxes. Le contenu de ce volume n'est peut-être pas aussi riche que nous nous y attendions nous-mêmes. Mais ce premier effort fait de nos jours pour la concentration et la collaboration systématique de la Théologie orthodoxe en vue de la reconstitution de ses forces, effort qui tendait aussi à relever le prestige de l'Eglise orthodoxe souvent méconnue et dédaignée par ignorance, est d'une importance si grande qu'il est digne d'attention en soi et par le rôle considérable qu'il est appelé à jouer à l'avenir pour toute la chrétienté. Ces deux points ont été suffisamment soulignés par les étrangers qui ont suivi les travaux du Congrès et je suis certain que la Théologie internationale, en parcourant ce volume commémoratif du grand évènement que constitue le Premier Congrès de Théologie orthodoxe, trouvera les termes convenables pour en apprécier dûment la portée.*

D'autre part, les questions traitées dans les communications faites démontrent clairement d'un côté le large horizon que les théologiens orthodoxes, réunis pour la première fois, avaient devant les yeux et de l'autre l'importance qu'ils donnent à certains détails généraux, très significatifs des directives d'ensemble de la Théologie orthodoxe.

Il convient en particulier de relever que, au cours de cette réunion théologique, la première après tant de siècles, malgré les changements survenus, les émigrations, malgré les émouvants évènements historiques et les différences de races entre les peuples orthodoxes — et en particulier entre les peuples balkaniques — malgré les malentendus et les froissements qui avaient pu se produire précédemment entre eux, tous les membres du Congrès, sans excep-

tion, se montrèrent en premier lieu théologiens orthodoxes. Et la Théologie orthodoxe, par tous ses représentants, soit hellènes, soit russes, soit roumains, soit serbes, soit bulgares, soit polonais, se montra automatiquement une, cohérente, et représentant authentiquement l'esprit de l'Eglise orthodoxe.

Grâce à l'amélioration des conditions de vie de l'Eglise orthodoxe et à la faveur renouvelée des études théologiques orthodoxes chez nous, la famille Théologique orthodoxe se montrera certainement plus nombreuse à l'avenir et dans les prochains Congrès. Car, non seulement y seront représentés des peuples orthodoxes auxquels les circonstances n'ont pas encore permis de cultiver la science théologique, comme les Albanais, mais aussi des théologiens orthodoxes d'autres races, dans les nations desquels, par la mission directe ou indirecte, l'Eglise orthodoxe gagne de jour en jour du terrain, comme l'Amérique et le Japon, et — qui sait? — des théologiens des autres nations d'Occident. Et peut-être même des autres vénérables Eglises d'Orient, avec lesquelles l'union et la collaboration sont une question de culture et d'entente, puisque celles-ci constituent une partie inséparable de la Grande Eglise orthodoxe. Car leur éloignement de cette dernière n'eut plus de raison d'être, du moment que l'inflexible césaropapisme byzantin cessa de s'exercer contre elles.

Quant à nous, théologiens hellènes orthodoxes, outre notre faible contribution aux travaux scientifiques du Congrès, nous sommes heureux que l'occasion nous ait été donnée d'offrir au Congrès notre modeste et traditionnelle hospitalité et de relier ainsi le nom de la grande et glorieuse ville d'Athènes avec ce premier et important effort pour la coopération de la Théologie orthodoxe moderne. La plus ancienne des Facultés actuelles de Théologie orthodoxe envisage avec les meilleures espérances la convocation, dans la capitale roumaine, du deuxième Congrès de Théologie orthodoxe, ainsi que ceux qui suivront et que nous souhaitons sous tous les rapports, et en particulier aux points de vue scientifique et du nombre des représentants, plus riches et plus importants. En ce qui concerne le second point, nous souhaitons revoir au deuxième Congrès de Théologie la délégation de l'Ecole de Théologie de Halki qui a, pendant plusieurs dizaines d'années, donné l'éducation théologique au clergé supérieur du Patriarcat œcuménique, et voir cette fois complète la délégation des vénérables académies théologiques russes grâce à un rétablissement chrétien et orthodoxe des choses en Russie. Nous espérons aussi y rencontrer de nouvelles délégations de nouveaux centres théologiques nationaux, en vue d'une présentation plus complète de la pensée orthodoxe.

L'intérêt avec lequel l'Eglise-mère de Constantinople et les autres Eglises autocéphales ont suivi les travaux du Congrès et ce premier effort de la Théologie orthodoxe montrent l'importance que notre Eglise donne, naturellement et conformément à la logique historique, à la science théologique et à son progrès.

Nous considérons de notre devoir d'exprimer, à cette première page des Actes du Congrès, notre joie pour la présence, sous forme d'observateurs,

de théologiens représentant les Eglises hétérodoxes, et de les assurer que leur intérêt pour notre Eglise et sa Théologie nous a été particulièrement précieux et a renforcé les efforts communs des chrétiens — auxquels nous participons — pour reconstituer la tunique sans couture du Christ que, par nos humaines faiblesses, nous avons nous-mêmes déchirée.

Recueillir et classer tous les éléments concernant le Congrès n'était pas une tâche aussi facile qu'il le semble à première vue. Aussi j'exprime mes remerciements à tous mes collègues des autres Facultés de théologie pour l'aimable envoi de leurs communications dans les délais fixés et à mes collaborateurs plus immédiats pour leur concours à la rédaction de ce travail.

Ce volume est mis au jour grâce à S. E. le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique M. C. Georgacopoulos. C'est à son intérêt spécial et à son appui favorable que nous devons la somme nécessaire à cette édition. Au nom de tous mes collègues j'exprime à M. le Ministre ma gratitude profonde pour cette aide précieuse.

Je dois beaucoup au Révérend Schäfer, pasteur de l'Eglise allemande d'Athènes, pour sa collaboration comme traducteur ainsi qu'aux jeunes théologiens et en particulier à MM. Frangoulis et Bonis pour leur collaboration empressée pendant et après le Congrès.

Enfin digne de vifs remerciements est le secrétaire particulier du Congrès, M. A. Phytrakis, pour son aide empressée, et aux soins duquel sont dues les listes et la table des matières du présent volume.

Relativement à la langue dans laquelle sont rédigés les procès-verbaux, pour l'historique nous avons adopté la langue française en raison de son caractère international. En ce qui concerne les communications, elles sont publiées dans la langue dans laquelle elles ont été faites, sans que nous ayons pu les traduire à cause du temps que ce travail aurait exigé et à cause de la dépense qui en aurait résulté. Malgré quelques imperfections que présentent au point de vue de la langue certaines communications, nous n'avons pas cru devoir prendre la liberté de les corriger sans l'assentiment de leurs auteurs. L'entente à ce sujet avec eux aurait demandé un très long délai. Aussi les textes ont été respectés et publiés tels qu'ils nous ont été envoyés.

En livrant le présent volume à la publicité, je souhaite de tout cœur qu'il soit le premier d'une longue, d'une infinie série de recherches et de travaux scientifiques orthodoxes, pour la plus grande gloire de notre Très Sainte Eglise Orthodoxe et pour le renforcement de l'effort fait en commun avec les autres Très Saintes Eglises vers la réalisation définitive de l'union.

Athènes, 17 mars 1937

Le Président du Congrès
HAMILCAR S. ALIVISATOS
Professeur de Droit canon
et de Théologie pastorale
à la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes.

PREMIÈRE PARTIE

LE PREMIER CONGRÈS DE THÉOLOGIE ORTHODOXE D'ATHÈNES

Historique du Congrès

Depuis l'époque d'après-guerre, un mouvement appelé «mouvement œcuménique» se dessina, cherchant à réaliser l'union de toutes les forces chrétiennes pour la lutte contre le mal moral, et se manifesta par trois organisations internationales: L'«Alliance Universelle d'Amitié internationale par les Eglises», «Foi et Administration» et «Vie et Travail». L'Église orthodoxe a collaboré dès le début et collabore par ses représentants à ce mouvement chrétien.

Ce fait donna à des prélats orthodoxes — et parmi eux feu Photios, patriarche d'Alexandrie — et à des théologiens qui, jusqu'alors, s'ignoraient mutuellement, l'occasion de se rencontrer à plusieurs reprises à l'étranger. Ces rencontres fréquentes les amenèrent à reconnaître la nécessité d'une collaboration plus étroite des Théologies orthodoxes appartenant aux diverses Eglises orthodoxes autocéphales.

Dans l'une des réunions de ce mouvement universel, qui eut lieu à Copenhague en 1922, le professeur Hamilcar Alivisatos, de l'Université d'Athènes, invita les théologiens orthodoxes présents à collaborer et à cultiver l'idée de la convocation d'un Congrès panorthodoxe.

La proposition de M. Alivisatos trouva tout de suite un écho favorable car tous y étaient déjà préparés et l'idée de la nécessité d'une collaboration plus étroite de la Théologie orthodoxe avait mûri. Tous, reconnaissant l'origine de l'initiative et le fait qu'Athènes actuellement est le siège de la plus ancienne Ecole de Théologie de l'Orthodoxie, décidèrent que, si jamais ce Congrès était réuni, il devrait l'être à Athènes. Depuis lors eurent lieu diverses réunions au cours desquelles on continua à discuter, notamment à Athènes en 1930, à Cambridge en 1932 et à Chamby (Suisse) en 1935, cette idée qui m'rissait davantage à chacune de ces rencontres. Malheureusement, des raisons techniques et en particulier financières, rendaient difficile la réalisation de l'idée du Congrès. La dernière réunion de Chamby eut ceci de particulier, que la question de la convocation du Congrès pour 1936 fut posée sans périphrases et qu'il fut décidé que, dans le cas où la Grèce ne pourrait pas le convoquer, la Roumanie s'en chargerait. A son retour en Grèce, en octobre 1935, M. Alivisatos s'entendit avec la Faculté de Théologie pour

que celle-ci prît la responsabilité de la convocation du Congrès. Dans sa séance du 12 novembre 1935 cette Faculté, après avoir entendu le rapport de son doyen M. Hamilcar Alivisatos, décida à l'unanimité de prendre la responsabilité de la convocation du Congrès et chargea son doyen et un comité élu par elle de faire les démarches nécessaires pour l'organisation du Congrès et pour trouver les fonds nécessaires. Ce comité fut constitué par MM. les Professeurs Hamilcar Alivisatos, Gr. Papamichaïl, D. Balanos et V. Veilas.

En outre, la Faculté adressa les deux lettres qui suivent au Ministère des Cultes et de l'Instruction publique et au Saint-Synode de l'Eglise de Grèce.

LETTRE ADRESSÉE PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE AU MINISTÈRE DES CULTES ET DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

Η ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ
ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ἐν Ἀθήναις τῇ 6 Νοεμβρίου 1935.

Πρὸς
τὸ Σ. Ὑπουργεῖον Θρησκευμάτων καὶ Παιδείας.

Κύριε Ὑπουργέ,

Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, ἕνεκα πολλῶν καὶ ποικίλων λόγων, ἰδίᾳ κατὰ τὴν μακραίωνα τοῦ τουρκικοῦ ζυγοῦ περίοδον, μὴ δυναμένη νὰ ἐξυπηρετηθῇ ὑπὸ τῆς Θεολογικῆς Ἐπιστήμης, ἥτις ἀπὸ τῆς πρώτης ἐμφανίσεως τῆς Ἐκκλησίας καθόλου ὑπῆρξε τοῦτ' αὐτὸ ὁ ἀτμοσφαιρικὸς αὐτῆς ἀήρ, κατέπεσεν, ὡς γνωστόν, πνευματικῶς καὶ ἔπαυσε διὰ τὴν ἔλλειψιν τῶν μεγάλων αὐτῆς διδασκάλων, νὰ εἶνε, πέραν τῆς παραδόσεως, ὁ κύριος ἐμψυχωτὴς τῆς ζωῆς τῶν ὑπ' αὐτῆς θρησκευτικῶς ἐξυπηρετουμένων λαῶν.

Ἀξιοθαύμαστον δ' ὄντως εἶνε, ὅτι ἡ καὶ μόνη ἱερὰ τῆς ὀρθοδοξίας παράδοσις ὑπῆρξε τόσον ἰσχυρά, ὥστε νὰ κατορθώσῃ, καὶ ἄνευ ἰδιαιτέρων πνευματικῶν προσπαθειῶν, νὰ συγκρατήσῃ τὸ θρησκευτικὸν γενικῶς καὶ τὸ ὀρθόδοξον ἰδιαιτέρως πνεῦμα ἀκμαῖον καὶ νὰ παραδώσῃ εἰς ἡμᾶς τοῦτο σήμερον ἀκέραιον.

Θείᾳ συγκυρίᾳ, ἡ ἐξασθένησις τῆς ἐκ τῆς παραδόσεως ταύτης δυνάμεως, ἥτις προῆλθε κυρίως ἐκ τῆς ἀναπτύξεως τῶν ἔξωθεν ἀντιρρόπων δυνάμεων κατὰ τρόπον δυσανάλογον πρὸς τὴν ἐσωτερικὴν ἀντοχὴν τῆς ἀπὸ αἰώνων μὴ ἀνανεωθείσης πνευματικῆς ἀκμῆς, συμπίπτει ἀπὸ τοῦ παρελθόντος ἤδη αἰῶνος μὲ τὴν ἐν τῇ Ὀρθοδοξίᾳ γενικῶς καὶ ἰδιαιτέρως τῇ ἑλληνικῇ ἐπιτευχθεῖσαν ἀναγέννησιν τῆς Θεολογικῆς Ἐπιστήμης καὶ ἐντατικὴν θεραπείαν τῶν θεολογικῶν γραμμάτων, τοῦθ' ὅπερ ἐδημιούργησε σπουδαίαν θεολογικὴν κίνησιν, ἧς ἡ ἐπὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς ἐπίδρασις εἶνε πλέον ἢ ἔκδηλος καὶ καταφανής.

. . . .

Τῆς ἀναγεννήσεως ταύτης ἀποτέλεσμα ὑπῆρξε, σὺν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἡ ἐπ' ἐσχάτων σημειωθεῖσα κίνησις περὶ τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν, ἔκδηλος γενομένη τοῦτο μὲν διὰ τοῦ ζωηροῦ ἐνδιαφέροντος τῆς ἑτεροδόξου θεολογίας ὡς πρὸς τὴν νέαν ταύτην τῶν θεολογικῶν γραμμάτων ἐν τῇ 'Ορθοδοξίᾳ ζύμωσιν, τοῦτο δὲ διὰ τῆς ἐκδήλου ἐπιθυμίας αὐτῶν τούτων τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων περὶ τῆς ἀνάγκης συνεργασίας καὶ συντονισμοῦ τῆς ἑκασταχοῦ ἐν τοῖς ὀρθοδόξοις περιβάλλουσι κινήσεως, ἥτις τελευταίως ἐπετάθη αἰσθητῶς.

Συγκεκριμένως ὡς πρὸς τὸ δεύτερον, ἀπὸ τετραετίας καὶ πλέον, τῇ ἰδίᾳ μάλιστα ἡμῶν προσωπικῇ πρωτοβουλίᾳ (ἀναφέρεται αὕτη διὰ τὸν ἑλληνικὸν αὐτῆς χαρακτῆρα), ἐξ ἀφορμῆς συσκέψεως ὀρθοδόξων θεολόγων ἐν 'Ελβετίᾳ καὶ 'Αγγλίᾳ καὶ ἐν Chamby τῆς 'Ελβετίας μόλις κατὰ τὸν παρελθόντα Αὔγουστον ἐρρίφθη ἡ ἰδέα καὶ ὑπεστηρίχθη ὑπὸ πάντων σπουδαίως ἡ ἀνάγκη συγκλήσεως θεολογικοῦ ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου τῶν πανεπιστημιακῶν θεολογικῶν σχολῶν πρὸς ἐξέτασιν καὶ ἔρευναν τῶν μεγάλων θεολογικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων, ἅτινα ἐπὶ αἰῶνας ἤδη ἀπασχολοῦσι τὴν ὀρθόδοξον 'Εκκλησίαν καὶ Θεολογίαν καὶ τῶν ὁποίων ἡ λύσις τόσην σημασίαν ἔχει δι' αὐτὴν ταύτην τὴν ζωὴν τῆς ὀρθοδόξου 'Εκκλησίας καὶ τῶν δι' αὐτῆς θρησκευτικῶς ἐξυπηρετουμένων ὀρθοδόξων λαῶν.

'Η ἀνάγκη τῆς συγκροτήσεως τοιούτου συνεδρίου ἐπεβλήθη ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε αὕτη ἀπετέλεσεν ἀντικείμενον σπουδαίων συζητήσεων ἁπασῶν τῶν σήμερον ὑφισταμένων ὀρθοδόξων Πανεπιστ. θεολογικῶν Σχολῶν, ἐκβιάζεται δὲ μάλιστα ἡ ταχυτέρα σύγκλησις τοῦ Α' Πανορθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου, ἐφ' ὅσον κατ' ἀνάγκην θὰ ἐπακολουθήσῃ σειρὰ τοιούτων συνεδρίων διὰ τὸ πολὺ καὶ δυσεπίλυτον τῶν ὑπὸ ἐξέτασιν καὶ ἔρευναν ζητημάτων.

'Η 'Ελληνικὴ Θεολογία δύναται νὰ ὑπερηφανεύηται, Κύριε 'Υπουργέ, διότι κατὰ τὰς γενομένας προκαταρκτικὰς σιζητήσεις καὶ λόγῳ τῶν μακρῶν καὶ πολυτίμων παραδόσεων, τὰς ὁποίας ἀντιπροσωπεύει αὕτη, καὶ λόγῳ τῆς θέσεως, ἣν ἐν τῷ καθόλου πανεπιστημιακῷ καὶ ἰδίᾳ τῷ ὀρθοδόξῳ ὁρίζοντι κατέχει, ὡς καὶ διὰ τὴν πρωτοβουλίαν τῆς ἰδέας τοῦ Συνεδρίου, ἣν δι' ἡμῶν ἔσχεν, ἐτιμήθη ὑπὸ τῶν ἀντιπροσώπων ὅλων τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν μὲ τὴν εἰς αὐτὴν ἀνάθεσιν τῆς ὀργανώσεως καὶ συγκλήσεως τοῦ πρώτου Πανορθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου.

'Εκρίθη, δηλαδή, πρέπον ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν νὰ μεριμνήσῃ περὶ τῆς συγκλήσεως τοῦ Α' τούτου συνεδρίου, ὁριζομένης ὡς ἕδρας αὐτοῦ τῆς πόλεως τῶν 'Αθηνῶν.

'Ο ὑποφαινόμενος, εὐχαριστήσας ἐξ ὀνόματος τῆς Σχολῆς τοὺς συναδέλφους, ἐδέχθη κατ' ἀρχὴν τὴν τιμήν, ἔχων ὅμως πρὸ ὀφθαλμῶν τὰς οἰκονομικὰς ἀπαιτήσεις τῆς τοιαύτης πρωτοβουλίας, ἐπεφυλάχθη, ὡς πρὸς τὴν ἀποδοχὴν τῆς πρωτοβουλίας ταύτης, ἵνα τὸ ζήτημα συζητηθῇ παρ' ἡμῶν καταλλήλως.

'Η Θεολογικὴ Σχολή, εἰς ἣν διεβίβασα τὰς ἀπόψεις τῶν λοιπῶν Θεολογικῶν Σχολῶν, συζητήσασα διὰ μακρῶν ἐπὶ τοῦ θέματος, ἀπεφάσισεν ὁμοφώνως, ὅτι θεωρεῖ ἐπιτακτικὴν αὐτῆς ὑποχρέωσιν νὰ ἀναλάβῃ τὴν ἐν λόγῳ πρωτοβουλίαν.

Δυστυχῶς ἡ προθυμία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, περὶ ὀργανώσεως τοῦ Α' Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἐν 'Αθήναις, προσκόπτει εἰς τὸ οἰκονομικὸν ζήτημα, ἂν

καὶ τὸ ἀπαιτηθησόμενον ποσὸν τῶν 100.000 δραχμῶν δὲν εἶνε πράγματι καὶ τόσον ὑπέρογκον.

Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ ἐν τούτοις, πιστεύουσα ὅτι ἡ Ἑλληνικὴ Κυβέρνησις εἴπερ τις καὶ ἄλλη εἶνε εἰς θέσιν νὰ ἐκτιμήσῃ τὴν μεγάλην σημασίαν τοῦ συνεδρίου τούτου ὠργανωμένου ὑπ' αὐτῆς, ἀπευθύνεται πρὸς αὐτήν, ἐν τῇ πεποιθήσει, ὅτι θὰ ἐξεύρῃ καὶ θὰ χορηγήσῃ τὸ ἀληθῶς μικρὸν διὰ τόσον μέγα σκοπὸν χρηματικὸν ποσὸν τῶν 100.000 δραχμῶν, τὸ ἀπαραίτητον διὰ τὴν συγκρότησιν τοῦ Α' Πανορθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἐν Ἀθήναις.

Εἶνε ἀνάγκη νὰ γνωρίσωμεν Ὑμῖν, κ. Ὑπουργέ, ὅτι ἡ προσφερθεῖσα ἡμῖν πρωτοβουλία ἐγένετο ὑπὸ ὅρον χρονικοῦ περιορισμοῦ. Συνεφωνήθη, δηλαδή, ὅτι, ἐφ' ὅσον μέχρι τῶν μέσων τοῦ τρέχοντος Νοεμβρίου ἡ ἡμετέρα Σχολὴ δὲν θὰ ἦτο εἰς θέσιν νὰ ἀναγγείλῃ εἰς τὰς λοιπὰς Θεολογικὰς Σχολὰς τὴν ὁριστικὴν τῆς ὡς ἄνω πρωτοβουλίας τῆς συγκλήσεως ἀνάληψιν, ἡ Ρουμανικὴ Θεολογία, ἔχουσα, ὡς ἐδήλωσεν, ἀμέριστον τῆς Κυβερνήσεώς της τὴν ὑποστήριξιν, θὰ ἀνελάμβανε τὴν πρωτοβουλίαν τῆς συγκλήσεως τοῦ Α' συνεδρίου ἐν Βουκουρεστίῳ. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡμεῖς θὰ ἔπρεπε οὐ μόνον νὰ δώσωμεν ἐγκαίρως ἀπάντησιν περὶ τῆς ἀποδοχῆς ἢ μὴ ἐκ μέρους μας τῆς πρωτοβουλίας τῆς συγκλήσεως τοῦ συνεδρίου, ἀλλ' ἐντὸς τῆς τακτῆς ἐκείνης προθεσμίας νὰ ἔχωμεν καὶ εἰς τὴν διάθεσιν ἡμῶν τὸ ὡς ἄνω κατ' ἐλάχιστον ὑπολογισμὸν ἀπαιτηθησόμενον ποσόν, πρὸς ἔναρξιν τῆς ὀργανώσεως καὶ τῆς ὅλης διευθετήσεως καὶ προετοιμασίας τοῦ συνεδρίου, ἥτις καὶ μακρὰ καὶ εἰς ἄκρον ἐπίπονος ἤθελεν εἶσθε.

Εὐελπιστοῦντες, Κύριε Ὑπουργέ, ὅτι ἡ Σεβαστὴ Κυβέρνησις, καταλλήλως ἐκτιμῶσα τὰ ἐν τῷ ἐγγράφῳ τούτῳ περιεχόμενα, θὰ θελήσῃ νὰ συντελέσῃ διὰ τῆς παροχῆς τοῦ ὡς ἄνω ποσοῦ καὶ τῆς καθόλου αὐτῆς ἐν τῇ προσπαθείᾳ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς πρὸς ἐπιτυχίαν τοῦ συνεδρίου ὑποστηρίξεώς της εἰς τὴν πλήρη ἐπιτυχίαν τόσον μεγάλου σκοποῦ τῆς ἑλληνικῆς θεολογικῆς σκέψεως καὶ ἀπεκδεχόμενοι εὐμενῆ τὴν ἐν προκειμένῳ ἀπάντησιν αὐτῆς,

Διατελοῦμεν

Μετὰ πάσης τιμῆς καὶ βαθυτάτου σεβασμοῦ

Ὁ Κοσμήτωρ

ΑΜΙΛΚΑΣ Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ

LETTRE ADRESSÉE PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE AU SAINT-SYNODE DE L'ÉGLISE DE GRÈCE

ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

Η ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ
ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ἐν Ἀθήναις τῇ 30 Νοεμβρίου 1935.

Μακαριώτατον Ἀρχιεπίσκοπον Ἀθηνῶν
Κύριον Χρυσόστομον, Πρόεδρον τοῦ Ο.Δ.Ε.Π.

Μακαριώτατε,

Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, ἕνεκα πολλῶν καὶ ποικίλων λόγων, ἰδίᾳ κατὰ τὴν μακραίωνα τοῦ τουρκικοῦ ζυγοῦ περίοδον, μὴ δυναμένη νὰ ἐξυπηρετηθῇ ὑπὸ τῆς θεολογικῆς Ἐπιστήμης, ἥτις ἀπὸ τῆς πρώτης ἐμφανίσεως τῆς Ἐκκλησίας καθόλου ὑπῆρξε τοῦτ᾿ αὐτὸ ὁ ἀτμοσφαιρικὸς αὐτῆς ἀήρ, κατέπεσεν, ὡς γνωστόν, πνευματικῶς καὶ ἔπαυσε διὰ τὴν ἔλλειψιν τῶν μεγάλων αὐτῆς διδασκάλων, νὰ εἶνε, πέραν τῆς παραδόσεως, ὁ κύριος ἐμψυχωτὴς τῆς ζωῆς τῶν ὑπ᾿ αὐτῆς θρησκευτικῶς ἐξυπηρετουμένων λαῶν.

Ἀξιοθαύμαστον δ᾿ ὄντως εἶνε ὅτι καὶ μόνη ἡ ἱερὰ τῆς ὀρθοδοξίας παράδοσις ὑπῆρξε τόσον ἰσχυρά, ὥστε νὰ κατορθώσῃ καὶ ἄνευ ἰδιαιτέρων πνευματικῶν προσπαθειῶν, νὰ συγκρατήσῃ τό τε θρησκευτικὸν γενικῶς καὶ τὸ ὀρθόδοξον ἰδιαιτέρως πνεῦμα ἀκμαῖον καὶ νὰ παραδώσῃ εἰς ἡμᾶς τοῦτο σήμερον ἀκέραιον.

Θείᾳ συγκυρίᾳ, ἡ ἐξασθένησις τῆς ἐκ τῆς παραδόσεως ταύτης δυνάμεως, ἥτις προῆλθε κυρίως ἐκ τῆς ἀναπτύξεως τῶν ἔξωθεν ἀντιρρόπων δυνάμεων κατὰ τρόπον δυσανάλογον πρὸς τὴν ἐσωτερικὴν ἀντοχὴν τῆς ἀπὸ αἰώνων μὴ ἀνανεωθείσης πνευματικῆς ἀκμῆς, συμπίπτει ἀπὸ τοῦ παρελθόντος ἤδη αἰῶνος μὲ τὴν ἐν τῇ ὀρθοδοξίᾳ γενικῶς καὶ ἰδιαιτέρως τῇ ἑλληνικῇ ἐπιτευχθεῖσαν ἀναγέννησιν τῆς Θεολογικῆς Ἐπιστήμης καὶ ἐντατικὴν θεραπείαν τῶν θεολογικῶν γραμμάτων, τοῦθ᾿ ὅπερ ἐδημιούργησε σπουδαίαν θεολογικὴν κίνησιν, ἧς ἡ ἐπὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς ἐπίδρασις εἶνε πλέον ἢ ἔκδηλος καὶ καταφανής.

. . . .

Τῆς ἀναγεννήσεως ταύτης ἀποτέλεσμα ὑπῆρξε, σὺν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἡ ἐπ᾿ ἐσχάτων σημειωθεῖσα κίνησις περὶ τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν, ἔκδηλος γενομένη τοῦτο μὲν διὰ τοῦ ζωηροῦ ἐνδιαφέροντος τῆς ἑτεροδόξου θεολογίας ὡς πρὸς τὴν νέαν ταύτην τῶν θεολογικῶν γραμμάτων ἐν τῇ ὀρθοδοξίᾳ ζύμωσιν, τοῦτο δὲ διὰ τῆς ἐκδήλου ἐπιθυμίας αὐτῶν τούτων τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων περὶ τῆς ἀνάγκης συνεργασίας καὶ συντονισμοῦ τῆς ἑκασταχοῦ ἐν τοῖς ὀρθοδόξοις περιβάλλουσι κινήσεως, ἥτις τελευταίως ἐπετάθη αἰσθητῶς.

Συγκεκριμένως ὡς πρὸς τὸ δεύτερον, ἀπὸ τετραετίας καὶ πλέον, τῇ ἰδίᾳ μάλιστα ἡμῶν προσωπικῇ πρωτοβουλίᾳ (ἀναφέρεται αὐτη διὰ τὸν ἑλληνικὸν αὐτῆς χαρακτῆρα), ἐξ ἀφορμῆς συσκέψεως ὀρθοδόξων θεολόγων ἐν Ἑλβετίᾳ καὶ Ἀγγλίᾳ

καὶ ἐν Chamby τῆς Ἑλβετίας μόλις κατὰ τὸν παρελθόντα Αὔγουστον, ἐρρίφθη ἡ ἰδέα καὶ ὑπεστηρίχθη ὑπὸ πάντων σπουδαίως ἡ ἀνάγκη συγκλήσεως θεολογικοῦ ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου τῶν πανεπιστημιακῶν θεολογικῶν Σχολῶν πρὸς ἐξέτασιν καὶ ἔρευναν τῶν μεγάλων θεολογικῶν καὶ Ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων, ἅτινα ἐπὶ αἰῶνας ἤδη ἀπασχολοῦσι τὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν καὶ Θεολογίαν καὶ τῶν ὁποίων ἡ λύσις τόσην σημασίαν ἔχει δι' αὐτὴν ταύτην τὴν ζωὴν τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν δι' αὐτῆς θρησκευτικῶς ἐξυπηρετουμένων ὀρθοδόξων λαῶν.

Ἡ ἀνάγκη τῆς συγκροτήσεως τοιούτου συνεδρίου ἐπεβλήθη ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε αὕτη ἀπετέλεσεν ἀντικείμενον σπουδαίων συζητήσεων ἁπασῶν τῶν σήμερον ὑφισταμένων ὀρθοδόξων Πανεπιστ. Θεολογικῶν Σχολῶν, ἐκβιάζεται δὲ μάλιστα ἡ ταχυτέρα σύγκλησις τοῦ Α' Πανορθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου, ἐφ' ὅσον κατ' ἀνάγκην θὰ ἐπακολουθήσῃ σειρὰ τοιούτων συνεδρίων διὰ τὸ πολὺ καὶ δυσεπίλυτον τῶν ὑπὸ ἐξέτασιν καὶ ἔρευναν ζητημάτων.

Ἡ Ἑλληνικὴ Θεολογία, Μακαριώτατε, δύναται νὰ ὑπερηφανεύηται, διότι κατὰ τὰς γενομένας προκαταρκτικὰς συζητήσεις καὶ λόγῳ τῶν μακρῶν καὶ πολυτίμων παραδόσεων, τὰς ὁποίας ἀντιπροσωπεύει αὕτη, καὶ λόγῳ τῆς θέσεως, ἣν ἐν τῷ καθόλου ἐπιστημονικῷ καὶ ἰδίᾳ τῷ ὀρθοδόξῳ ὁρίζοντι κατέχει, ὡς καὶ διὰ τὴν πρωτοβουλίαν τῆς ἰδέας τοῦ Συνεδρίου, ἣν δι' ἡμῶν ἔσχε, ἐτιμήθη ὑπὸ τῶν ἀντιπροσώπων ὅλων τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν μὲ τὴν εἰς αὐτὴν ἀνάθεσιν τῆς ὀργανώσεως καὶ συγκλήσεως τοῦ πρώτου Πανορθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου.

Ἐκρίθη, δηλαδή, πρέπον ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν νὰ μεριμνήσῃ περὶ τῆς συγκλήσεως τοῦ Α' τούτου συνεδρίου, ὁριζομένης ὡς ἕδρας αὐτοῦ τῆς πόλεως τῶν Ἀθηνῶν.

Ὁ ὑποφαινόμενος, εὐχαριστήσας ἐξ ὀνόματος τῆς Σχολῆς τοὺς συναδέλφους, ἐδέχθη κατ' ἀρχὴν τὴν τιμήν, ἔχων ὅμως πρὸ ὀφθαλμῶν τὰς οἰκονομικὰς ἀπαιτήσεις τῆς τοιαύτης πρωτοβουλίας, ἐπεφυλάχθη, ὡς πρὸς τὴν ἀποδοχὴν τῆς πρωτοβουλίας ταύτης, ἵνα τὸ ζήτημα συζητηθῇ παρ' ἡμῶν καταλλήλως.

Ἡ Θεολογικὴ Σχολή, εἰς ἣν διεβίβασα τὰς ἀπόψεις τῶν λοιπῶν Θεολογικῶν Σχολῶν, συζητήσασα διὰ μακρῶν ἐπὶ τοῦ θέματος, ἀπεφάσισεν ὁμοφώνως ὅτι θεωρεῖ ἐπιτακτικὴν αὐτῆς ὑποχρέωσιν νὰ ἀναλάβῃ τὴν ἐν λόγῳ πρωτοβουλίαν.

. . . .

Δυστυχῶς ἡ προθυμία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, περὶ ὀργανώσεως τοῦ Α' Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἐν Ἀθήναις, προσκόπτει εἰς τὸ οἰκονομικὸν ζήτημα.

Ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ ἐν τούτοις, πιστεύουσα ὅτι ὁ ὑμέτερος ἐκκλησιαστικὸς Ὀργανισμὸς εἴπερ τις καὶ ἄλλος εἶνε εἰς θέσιν νὰ ἐκτιμήσῃ τὴν μεγάλην σημασίαν τοῦ συνεδρίου τούτου ὠργανωμένου ὑπ' αὐτῆς, ἀπευθύνεται πρὸς αὐτὸν ἐν τῇ πεποιθήσει, ὅτι, κρίνων οὗτος, σὺν τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν μεγίστην ἐθνικὴν σημασίαν, ἣν θὰ εἶχε τὸ πρᾶγμα, θὰ χορηγήσῃ τὸ ποσὸν τῶν 50.000 δραχμῶν, ἵνα δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ ὑπὸ τῆς Σ. Κυβερνήσεως χορηγηθησομένου ποσοῦ τῶν 100.000 ἐξασφαλισθῇ ἡ συγκρότησις τοῦ Α' Πανορθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἐν Ἀθήναις.

Εἶνε ἀνάγκη νὰ γνωρίσωμεν Ὑμῖν, Μακαριώτατε, ὅτι ἡ προσφερθεῖσα ἡμῖν πρωτοβουλία ἐγένετο ὑπὸ ὅρον χρονικοῦ περιορισμοῦ. Συνεφωνήθη, δηλαδή, ὅτι,

ἐφ' ὅσον μέχρι τῶν μέσων τοῦ τρέχοντος μηνὸς Νοεμβρίου ἡ ἡμετέρα Σχολὴ δὲν θὰ ἦτο εἰς θέσιν νὰ ἀναγγείλῃ εἰς τὰς λοιπὰς Θεολογικὰς Σχολὰς τὴν ὁριστικὴν τῆς ὡς ἄνω πρωτοβουλίας τῆς συγκλήσεως ἀνάληψιν, ἡ Ῥουμανικὴ Θεολογία, ἔχουσα, ὡς ἐδήλωσεν, ἀμέριστον τῆς Κυβερνήσεώς της τὴν ὑποστήριξιν, θὰ ἀνελάμβανε τὴν πρωτοβουλίαν τῆς συγκλήσεως τοῦ Α' συνεδρίου ἐν Βουκουρεστίῳ. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡμεῖς θὰ ἔπρεπε οὐ μόνον νὰ δώσωμεν ἐγκαίρως ἀπάντησιν περὶ τῆς ἀποδοχῆς ἢ μὴ ἐκ μέρους μας τῆς πρωτοβουλίας τῆς συγκλήσεως τοῦ συνεδρίου, ἀλλ' ἐντὸς τῆς τακτῆς ἐκείνης προθεσμίας νὰ ἔχωμεν καὶ εἰς τὴν διάθεσιν ἡμῶν τὸ ὡς ἄνω κατ' ἐλάχιστον ὑπολογισμὸν ἀπαιτηθησόμενον ποσόν, πρὸς ἔναρξιν τῆς ὀργανώσεως καὶ τῆς ὅλης διευθετήσεως καὶ προετοιμασίας τοῦ συνεδρίου, ἥτις καὶ μακρὰ καὶ εἰς ἄκρον ἐπίπονος ἤθελεν εἶσθε.

Ἡ ὑπὸ τῆς Σ. Κυβερνήσεως ὅμως παραχώρησις τοῦ ποσοῦ τῶν 100.000 δραχμῶν παρεκίνησεν ἡμᾶς εἰς τὸ νὰ προσκαλέσωμεν ἤδη τὰς λοιπὰς Θεολογικὰς Σχολὰς διὰ τὸ ἐν Ἀθήναις Συνέδριον. Ἐπειδὴ ὅμως τὸ ὡς ἄνω ποσὸν εἶνε ἐντελῶς ἀνεπαρκὲς πρὸς ἐξυπηρέτησιν τοῦ σκοποῦ τούτου, παρακαλοῦμεν τὴν Ὑμετέραν Μακαριότητα, ὅπως αὕτη εὐαρεστουμένη διὰ τοῦ Συμβουλίου τοῦ Ο.Δ.Ε.Π. παραχωρήσῃ ἡμῖν τὰς ὡς ἄνω 50.000 δραχμάς, ἀπαραιτήτους διὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ ἀπαιτουμένου διὰ τὴν συγκρότησιν τοῦ Συνεδρίου ποσοῦ.

Εὐελπιστοῦντες, Μακαριώτατε, ὅτι ἡ Ὑμετέρα Μακαριότης, καταλλήλως ἐκτιμῶσα τὰ ἐν τῷ ἐγγράφῳ τούτῳ περιεχόμενα, θὰ θελήσῃ νὰ συντελέσῃ διὰ τῆς παροχῆς τοῦ ὡς ἄνω ποσοῦ καὶ τῆς καθόλου αὐτῆς ἐν τῇ προσπαθείᾳ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς πρὸς ἐπιτυχίαν τοῦ συνεδρίου ὑποστηρίξεώς της εἰς τὴν πλήρη ἐπιτυχίαν τόσον μεγάλου σκοποῦ τῆς ἑλληνικῆς θεολογικῆς σκέψεως καὶ ἀπεκδεχόμενοι εὐμενῆ τὴν ἐν προκειμένου ἀπάντησιν αὐτῆς,

Διατελοῦμεν
Μετὰ πάσης τιμῆς καὶ βαθυτάτου σεβασμοῦ
Ὁ Κοσμήτωρ
ΑΜΙΛΚΑΣ Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ

Ces lettres reçurent une réponse très favorable de la part du Gouvernement et du Saint-Synode. Le premier accorda d'avance à la Faculté, par les ministres MM. Th. Tourcovassilis et D. Balanos, une somme de 100.000 drachmes et le Saint-Synode, par l'Office pour la gestion des biens ecclésiastiques, une somme de 50.000 drachmes pour l'organisation et la convocation du Congrès

Certaine de l'appui sans réserve du Saint-Synode et du Gouvernement, la Faculté de Théologie adressa alors à toutes les Facultés de Théologie orthodoxes l'invitation officielle suivante à participer au Congrès. Elle les priait d'envoyer en temps voulu leurs délégués à Athènes et leur demandait aussi d'élire un premier Comité d'organisation, qui serait convoqué sans retard à Bucarest, conformément aux décisions prises à Chamby, pour l'organisation rapide et la convocation du Congrès à Athènes.

INVITATION OFFICIELLE ADRESSÉE PAR LA FACULTE DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES AUX AUTRES FACULTÉS DE THÉOLOGIE ORTHODOXES

ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

Η ΚΟΣΜΗΤΕΙΑ
ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ἐν Ἀθήναις τῇ 19 Νοεμβρίου 1935.

Ὁ Κοσμήτωρ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν
Τοῖς Κοσμήτορσι τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν

Χαίρειν

Τοῦ συναδέλφου κυρίου Ἀμίλκα Ἀλιβιζάτου ἀνενεγκόντος τῇ καθ' ἡμᾶς Θεολογικῇ Σχολῇ ἅπερ οἱ τὰς ἑκασταχοῦ Ὀρθοδόξους Θεολογικὰς Πανεπιστημιακὰς Σχολὰς ἐκπροσωποῦντες ἐκοινολογήσαντό τε καὶ ἐν ἰδίῳ κατέγραψαν πρακτικῷ ἐν Chamby περὶ συγκροτήσεως Πανορθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἐν τῇ πόλει τῶν Ἀθηνῶν, ἡ ἡμετέρα Θεολογικὴ Σχολὴ ἀσμένως μὲν ἐδέξατο συγκαλέσαι τὸ Συνέδριον ἐν Ἀθήναις, ἥκει δὲ παρακαλέσουσα καὶ τὴν Ὑμετέραν Θεολογικὴν Σχολήν, ὅπως ἐν τῷ ὑπὸ τῆς μελλούσης συγκροτηθῆναι Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς ὁρισθησομένῳ χρόνῳ μετάσχῃ τοῦ Συνεδρίου εἴτε ἐν τῷ συνόλῳ, εἴτε δι' ἀντιπροσώπων.

Τῆς συγκλήσεως οὖν τοῦ Συνεδρίου οὕτως ἡμῖν δεδογμένης, ἀκολουθεῖ, ὡς εἰκός, ἡ κατὰ τὸ εἰρημένον πρακτικὸν ἐξ ἓξ ἀντιπροσώπων — ἑνὸς δηλονοῦν ἐξ ἑκάστης τῶν χωρῶν, ἐν αἷς ὀρθόδοξοι λειτουργοῦσι Πανεπιστημιακαὶ Σχολαὶ — κατάρτισις τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς μελλούσης μὲν συνελθεῖν, κατά γε τὰ δεδηλωμένα ἤδη ὑπὸ τοῦ κ. Ἰσπίρ, ἐν Βουκουρεστίῳ, τὴν σύνταξιν δὲ τοῦ ὁριστικοῦ προγράμματος τοῦ Συνεδρίου ἐπιχειρησούσης.

Καὶ ἡ μὲν καθ' ἡμᾶς Θεολογικὴ Σχολή, ἐν τῇ πρότριτα γενομένῃ συνεδρίᾳ αὐτῆς ἤδη προβᾶσα εἰς τὴν ἐκλογὴν τῆς ἡμετέρας Ἐπιτροπῆς ἐκ τῶν καθηγητῶν κυρίων Ἀμίλκα Ἀλιβιζάτου, Δημητρίου Μπαλάνου καὶ Γρηγορίου Παπαμιχαήλ, ἐνετείλατο αὐτῇ παρασκευάσαι καὶ ὑποβαλεῖν τῇ κρίσει αὐτῆς τὸ πρῶτον τοῦ προγράμματος σχεδίασμα, παρακαλοῦμεν δὲ καὶ τὴν ὑμετέραν Σχολὴν τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, ἵνα, ἐπειδὰν τὰ πασῶν τῶν Σχολῶν προγράμματα ἐν οὐ μακρῷ παρασκευασθῇ, ἡ ἑξαμελὴς Ὀργανωτικὴ Ἐπιτροπὴ ἑτοίμως ἔχῃ συνελθεῖν καὶ ἀμελλητὶ χωρῆσαι πρὸς τοὔργον.

Οὕτω τοίνυν σὺν Θεῷ καταρχόμενοι τῶν καλῶς σκοπηθέντων, δι' ἐλπίδος ἔχομεν ἐν βραχεῖ ἀνακοινῶσαι ὑμῖν τοῦ Συνεδρίου τὸ μέρος τὸ τεχνικόν· ἀπὸ δὲ

τῆς ρουμανικῆς ἀντιπροσωπείας ἀναμενοῦμεν τὸν ὁρισμὸν τοῦ χρόνου τῆς ἐν Βουκουρεστίῳ συνόδου τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς.

Ταῦτα ἀνακοινούμενοι τῇ καθ' Ὑμᾶς φίλῃ Θεολογικῇ Σχολῇ, προσδοκῶμεν παρ' αὐτῆς ἔγκαιρον τὴν ἀναγγελίαν τῆς λήψεως τῶνδε ἡμῶν τῶν γραμμάτων, χαίροντες ὅτι ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν Ἀθήναις πρώτη αὕτη συνάντησις καὶ ὁμιλία τῶν Καθηγητῶν τῶν Ὀρθοδόξων Πανεπιστημιακῶν Σχολῶν σπουδαίως μέλλει προαγαγεῖν τὸ ἀγλαὸν τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιστήμης ἔργον.

Ὁ Κοσμήτωρ
ΑΜΙΛΚΑΣ Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ

A Monsieur le Doyen de la Faculté de Théologie de l'Université.....

Monsieur le Doyen,

Le Professeur Hamilcar Alivisatos, notre collègue, nous a fait part des conversations qui ont eu lieu à Chamby entre les représentants des différentes Facultés de Théologie orthodoxes sur la convocation d'un Congrès théologique panorthodoxe à Athènes en 1936 et de l'acte qui y a été signé.

La Faculté d'Athènes a adhéré avec plaisir à l'idée de convoquer le 1er Congrès à Athènes et prie aussi votre Faculté d'y prendre part en s'y faisant représenter, soit par tous ses professeurs, soit par un certain nombre d'entre eux, à la date que fixera le Comité d'organisation prochainement constitué.

La convocation du Congrès ainsi décidée, un Comité d'organisation doit être constitué. Ce Comité, d'après l'acte susmentionné, sera composé de six délégués, à savoir un délégué de chaque pays où il existe des Facultés Orthodoxes. Il se réunira, d'après les déclarations de M. Ispir, à Bucarest et, selon les décisions qui seront prises en commun par les Facultés à ce sujet, rédigera le programme définitif des travaux du Congrès.

La Faculté d'Athènes, lors de sa séance du 12 Novembre, a procédé à la désignation de notre délégation, composée de MM. les professeurs Hamilcar Alivisatos, Démètre Balanos et Grégoire Papamichaïl, et l'a chargée de préparer et de soumettre à la Faculté le premier projet du programme. Nous vous prions donc de faire de même pour que les programmes de toutes les Facultés soient rapidement rédigés, après quoi, le Comité d'organisation de six membres sera prêt à se réunir et à se mettre à l'œuvre.

Nous nous mettons donc, avec l'aide de Dieu et après mûre réflexion, immédiatement au travail, espérant vous communiquer sous peu la partie technique du Congrès et nous attendrons que la délégation roumaine fixe la date de la réunion du Comité d'organisation à Bucarest.

En communiquant à votre Honorable Faculté ce qui précède, nous espérons que vous nous accuserez bientôt réception de notre lettre et sommes

heureux que ce premier contact des professeurs des Facultés orthodoxes à Athènes contribue largement au développement de l'œuvre importante de la Science Théologique orthodoxe.

Le Doyen
HAMILCAR S. ALIVISATOS

Immédiatement après, et une fois reçue l'approbation de la Faculté de théologie de Bucarest, conformément aux décisions prises à Chamby pour le cas de convocation du Congrès à Athènes, M. Alivisatos, délégué par la Faculté, se rendit à Bucarest (Janvier 1936) où se réunirent les délégués des autres Facultés de théologie. A cette conférence, tenue du 15 au 18 janvier 1936, participèrent les délégués suivants: MM. Hamilcar Alivisatos (Athènes), Stefan Zankov (Sofia), Mirkovitch (Belgrade), Kissielewski (Varsovie), Ant. Kartaschoff (Institut russe de théologie orthodoxe de Paris), Mihalcesco (Bucarest), Archimandrite I. Scriban et Ioan Savin (Kishinew), et N. Cotos (Cernovitz). Ces délégués, sous la présidence du doyen de la Faculté de théologie de Bucarest, M. Mihalcesco, d'un commun accord et à l'unanimité, non seulement arrêtèrent les détails du Congrès mais fondèrent l'organisation permanente des Congrès de Théologie Orthodoxe qui se réuniront tous les deux ans, dans chacun des sièges des Facultés de Théologie à tour de rôle et par ordre d'ancienneté.

Pour le Premier Congrès fut approuvée la décision initiale de le réunir à Athènes. La date de sa convocation fut fixée au 22 novembre 1936. Le programme en fut arrêté et le règlement général fut approuvé en ce qui concerne les Congrès futurs.

Ce règlement général est ainsi conçu:

RÈGLEMENT GÉNÉRAL DES CONGRÈS DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

RÈGLEMENT DU CONGRÈS

(Approuvé par le Comité d'Organisation, composé de représentants de toutes les Facultés de Théologie à Bucarest, en Janvier 1936)

1) Sont membres du Congrès tous les professeurs des Facultés de Théologie Orthodoxe ayant un caractère universitaire.

2) Le Comité d'organisation de chaque Congrès est chargé de l'exécution des résolutions de ce Congrès.

3) La préparation de chaque Congrès revient à un Comité formé par les professeurs de la Faculté de la ville où aura lieu le Congrès.

4) Au besoin, le Comité d'organisation peut convoquer un membre de chacune des autres Facultés pour établir le programme.

5) Le Congrès est légalement constitué du moment qu'il réunit des délégués de la majeure partie des Facultés orthodoxes.

La présidence du Congrès revient au représentant de la Faculté qui a assumé la préparation.

6) Lors de l'ouverture, un ou plusieurs présidents d'honneur pourront être élus par acclamation. Ensuite ce sont les représentants des différentes Facultés qui, selon leur rang et un par pays, présideront les séances du Congrès.

7) Les décisions sont prises à la majorité des voix.

En cas de désaccord sur les décisions à prendre, le vote est limité par pays, c. à. d. à une seule voix par pays, même dans le cas où il s'y trouverait plusieurs Facultés.

8) Les votes sur des résolutions concernant les questions techniques et administratives sont comptés par pays; sur les questions scientifiques, le vote est individuel.

9) Chaque Faculté est tenue de présenter des communications sur les questions à discuter. Le Comité d'organisation doit avoir soin que trois communications au moins soient présentées sur chaque sujet. Les communications seront envoyées au bureau du Comité d'organisation deux mois avant la date du Congrès.

RÈGLEMENT DE LA DURÉE DES RAPPORTS ET COMMUNICATIONS

1) Le président des sections proclame l'ouverture et la clôture des débats, donne et retire la parole aux rapporteurs et orateurs et veille au bon ordre des séances. Il rédige l'ordre du jour après entente avec le Secrétaire Général et suivant les dispositions du programme.

2) Sous responsabilité du président des sections, la durée des rapports ne peut dépasser un quart d'heure, ni celle des participations aux débats cinq minutes.

CONVOCATION DU CONGRÈS

L'organisation et la convocation du Congrès furent confiées à la Commission constituée par décision de la Faculté de Théologie d'Athènes sous la présidence de M. Hamilcar Alivisatos et composée de MM. les Professeurs Gr. Papamichaïl, D. Balanos et B. Vellas (Secrétaire général).

Forte du concours sans réserve du Saint-Synode et des ministres qui se succédèrent au ministère de l'instruction publique, MM. Tourcovassilis, D. Balanos, Louvaris et Georgacopoulos, et de M. Th Nicoloudis, sous-secrétaire d'Etat pour la presse et le tourisme, qui accorda pour les frais du

Congrès une subvention de 10 000 drachmes, la commission procéda à l'organisation du Congrès et invita officiellement les Facultés universitaires de Théologie à participer au Premier Congrès de Théologie orthodoxe qui se réunirait à Athènes le 22 novembre 1936. Mais étant donné qu'ultérieurement la date des funérailles des Souverains défunts Constantin, Sophie et Olga fut fixée pour ce même jour, le Congrès fut ajourné pour une semaine et se réunit solennellement le dimanche 29 novembre 1936.

PROGRAMME DU CONGRÈS

Le Comité d'organisation, sur la base du programme rédigé à Bucarest, a fixé comme suit le programme définitif du Congrès:

A
ORDRE DU JOUR
(Sujets)

I
POSITION DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE

a) Détermination des principes fondamentaux de l'orthodoxie.

b) La libre recherche scientifique dans la Théologie et l'autorité ecclésiastique (problèmes ecclésiologues).

c) Détermination des influences extérieures sur la Théologie orthodoxe en particulier après la chûte de Constantinople.

1) Influences catholiques-romaines.

2) Influences protestantes.

3) Influences philosophiques.

d) La Théologie orthodoxe moderne dans ses rapports avec la théologie patristique et les conceptions et méthodes théologiques modernes. La tradition en général.

e) La mission de la science théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique.

Rapporteurs:

1) S. B. l'Archevêque d'Athènes Mgr Chrysostome, MM. 2) Const. Dyovouniotis, 3) Démétrius Balanos, 4) Panagiotis Bratsiotis, 5) Basile Vellas, 6) Ev. Antoniadis, 7) J. Mihalcesco, 8) Joan Savin, 9) Nicolas Cotos, 10) Hégoumène Cassien (Bésobrasof), 11) Serge Bulgakow, 12) A. V. Kartaschoff, 13) Georges Florovsky, 14) Stévan Dimitriévitch.

N. B. Les rapporteurs des différents sujets sont mentionnés d'après l'ordre d'ancienneté de la Faculté dont ils font partie.

II

EXPOSÉS THÉOLOGIQUES SUR DES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

a) Le problème de la Convocation d'un Concile œcuménique.

b) Mode d'entente positive des différentes Eglises orthodoxes quant à leurs décisions sur des questions générales et urgentes (p. ex. le calendrier, le mariage des prêtres, les jeûnes, etc.) en cas d'ajournement de la convocation d'un Concile œcuménique.

c) Services positifs actuellement rendus par la science théologique à l'Église:

1) Préparation de la codification des saints canons et détermination de leur importance actuelle.

2) Revision et publication des textes liturgiques originaux.

3) La Mission dans l'Église orthodoxe (intérieure et extérieure).

d) L'Orthodoxie et les problèmes présents de la vie.

1) L'Église et la culture.

2) l'Église et l'État.

3) L'Église et les questions sociales.

Rapporteurs: MM.

1) Hamilcar Alivisatos, 2) Démétrius Balanos, 3) Nicolas Louvaris, 4) Démétrius Moraïtis, 5) V. G. Ispir, 6) Serban Jonesco, 7) Théodor M. Popescu, 8) Valérian Sesan, 9) Basile Gheorghiu, 10) Stefan Zankov, 11) Christo Dimitrov, 12) G. St. Paschev, 13) Basile Zenkovski, 14) Filaret Granitch, 15) Justin Popovitch.

III

VŒUX

1) Fondation d'une Revue théologique orthodoxe.

2) Relations étroites entre les Facultés de Théologie.

Rapporteur: M.

Nicolas Cotos.

B

PROGRAMME ANALYTIQUE DES TRAVAUX ET ORDRE DU JOUR

(Sujets)

Dimanche, 29 Novembre

(Première journée)

9 heures 30, à l'Église universitaire de Kapnicaréa.

Messe solennelle et Te Deum; Sa Béatitude l'Archevêque d'Athènes Mgr Chrysostome officiera.

11 heures 30, à la Salle des fêtes de l'Université d'Athènes.

Séance d'ouverture du Congrès en présence de:

S. M. le Roi,

S. E. M. le Président du Conseil des Ministres,

de MM. les Ministres et du Saint Synode

1) Allocution du Président du Congrès M. Hamilcar Alivisatos, professeur de droit canon et de théologie pastorale.

2) Allocution de S. M. le Roi.

3) Allocution de M. le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique.

4) Allocution de M. le Recteur de l'Université d'Athènes.

5) Allocution de S. B. l'Archevêque d'Athènes.

6) Allocution de l'Apocrisaire de S. S. le Patriarche œcuménique et des représentants officiels des différentes Églises orthodoxes.

7) Allocutions des représentants des Facultés étrangères

(par ordre d'ancienneté)

1) Bucarest, 2) Kisinew, 3) Cernauti, 4) Varsovie, 5) Sofia, 6) Paris, 7) Belgrade.

Election des Présidents d'honneur et des Présidents des sections du Congrès.

14 heures 30 - 18 heures 30.

Excursion à Vouliagméni.—Point de départ: l'Université d'Athènes.

Visite à l'Orphelinat de l'Archevêché d'Athènes.

21 heures.

Dîner offert par la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes aux représentants du Gouvernement, de l'Église et à MM. les Congressistes.

Lundi, 30 Novembre

(Deuxième journée)

9 - 11 heures.

Séance des sections (Salle des fêtes du Club Universitaire).

I. SUJET

POSITION DE LA SCIENÇE THÉOLOGIQUE DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE

a) Détermination des principes fondamentaux de l'Orthodoxie.

(MM. Panagiotis Bratsiotis et S. Bulgakow).

b) La libre recherche scientifique dans la théologie et l'autorité ecclésiastique (problèmes ecclésiologues).

(MM. Basile Vellas, Ev. Antoniadis, A. Kartaschoff et Hég. Cassien (Bésobrasoff).

c) Détermination des influences extérieures sur la théologie orthodoxe après la chûte de Constantinople :

1) Influences catholiques-romaines.

2) Influences protestantes.

3) Influences philosophiques.

(S. B. l'Archevêque d'Athènes Mgr Chrysostome, MM. Const. Dyovouniotis et Georges Florovsky).

11 - 13 heures.

Visite aux Eglises byzantines d'Athènes et aux diverses fondations (Bibliothèque, Université, Académie etc.).

16 - 18 heures.

Séance (Salle des fêtes du Club Universitaire).

I. SUJET

POSITION DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE

(Suite)

d) La théologie orthodoxe moderne dans ses rapports avec la théologie patristique et les conceptions et méthodes théologiques modernes. La Tradition en général.

(MM. Démétrius Balanos et Georges Florovsky).

La mission de la science théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique.

(M. Stévan Dimitrievitch).

21 heures.

Dîner offert par M. le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique.

Mardi 1 Décembre

(Troisième journée)

9 heures.

Visite à l'Acropole et aux monuments antiques d'Athènes.

13 heures.

Déjeuner offert par M. le Recteur de l'Université aux représentants du Gouvernement, de l'Eglise et à MM. les Congressistes.

16 - 18 heures.

Séance des sections (Salle des fêtes du Club Universitaire).

II. SUJET

EXPOSÉS THÉOLOGIQUES SUR DES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

a) Le problème de la convocation d'un Concile œcuménique (MM.

Hamilcar Alivisatos, Démétrius Balanos, Valérian Sesan, Stefan Zankov, Filaret Granitch et Val. Sesan.

b) Mode d'entente positive des différentes Églises orthodoxes quant à leurs décisions sur des questions générales et urgentes (p. ex. sur le calendrier, le mariage des clercs, les jeûnes, etc.) en cas d'ajournement de la convocation d'un Concile œcuménique.

(MM. Hamilcar Alivisatos et Basile Gheorghiu).

c) Services positifs actuels rendus à l'Église par la science théologique:

1) La préparation de la codification des saints canons et leur importance actuelle.

(MM. Hamilcar Alivisatos, V. Georgiu et Valérian Sesan).

Mercredi, 2 Décembre

(Quatrième journée)

9 heures - 12 heures 30.

Séance des sections (Salle des fêtes du Club Universitaire).

II. SUJET

EXPOSÉS THÉOLOGIQUES SUR DES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

(Suite)

2) Revision et publication des textes liturgiques originaux.

(M. J. Goscheff).

3) Mission de l'Église orthodoxe (intérieure et extérieure).

(MM. Hamilcar Alivisatos, D. Moraïtis, V. G. Ispir et N. Arseniev).

d) L'Orthodoxie et les problèmes présents de la vie.

1) L'Église et la culture.

(MM. Théod. Popescu et Basile Zenkovski).

2) L'Église et l'État.

(MM. Hamilcar Alivisatos, S. Zankov et M. Zyzykine).

3) L'Église et les questions sociales.

(MM. Hamilcar Alivisatos, Serban Jonesco et G. St. Paschev).

14 - 18 heures.

Visite aux Musées: 1) Archéologique, 2) Byzantin, 3) Bénakis, etc.

(M. le Professeur Georges Sotiriou donnera des explications sur les monuments chrétiens anciens et l'importance des dernières fouilles des monuments chrétiens de Grèce pour la science théologique).

21 heures.

Dîner offert par M. le Maire d'Athènes aux représentants du Gouvernement, de l'Église et à MM. les Congressistes).

Jeudi 3 Décembre
(Cinquième journée)

9-12 heures.

Séance des sections (Salle des fêtes du Club Universitaire).

III. SUJET
DESIDERATA

1) Fondation d'une revue théologique orthodoxe.
(M. Nicolas Cotos et M. Kartaschoff).
2) Etroites relations entre les Facultés de Théologie.
(M. Nicolas Cotos et H. Vasdekas).

16-18 heures.

Séance de clôture (Salle des fêtes de l'Université).
Expédition des affaires courantes.
Choix de la ville où aura lieu le prochain Congrès.
Discours de clôture du Président du Congrès, M. le Prof. Hamilcar Alivisatos.
Dîner offert par S. B. l'Archevêque d'Athènes aux représentants du Gouvernement et à MM. les Congressistes.

Vendredi 4 Décembre
(Sixième journée)

Excursion à Daphni, Éleusis, Ancienne et Nouvelle Corinthe, Loutraki-Athènes.

7	heures	30	Départ. Lieu de rencontre: l'Université.
8	»		Visite à l'ancien Monastère de Daphni.
9	»		Visite à Éleusis.
10	»	30	Arrivée à l'ancienne Corinthe.
12	»	30	Visite à la nouvelle Corinthe.
13	»	30	Déjeuner à Loutraki offert par Sa Grandeur le Métropolite de Corinthie, Mgr. Damaskinos.
19	»		Retour à Athènes.

RÉUNION DU CONGRÈS

En des séances répétées le Comité d'organisation a arrêté les détails de la réunion du Congrès, de son ordre du jour conformément au programme, de la réception des membres étrangers (logement, guides, etc.) et il a constitué le bureau du Congrès, avec tout le personnel nécessaire à l'expédition des travaux, de la manière suivante:

PRÉSIDENCE DU CONGRÈS

Professeur HAMILCAR ALIVISATOS, Président
» BASILE VELLAS, Secrétaire Général

COMITÉ D'ORGANISATION DU CONGRÈS

HAMILCAR ALIVISATOS
Professeur de Droit Canon et de Théologie Pastorale
(Président)

GRÉGOIRE PAPAMICHAIL
Professeur d'Apologétique

DÉMÉTRIUS BALANOS
Professeur de Patrologie

BASILE VELLAS
Professeur d'exégèse de l'Ancien Testament
(Secrétaire Général)

SECRÉTAIRES

MARIO ZAFIRIOU
ANDRÉ PHYTRAKIS

BUREAU DU CONGRÈS ET SERVICE DE RENSEIGNEMENTS

(A l'Université)

Professeur HAMILCAR ALIVISATOS, Président
» BASILE VELLAS, Secrétaire Général

SECRÉTAIRES

MARIO ZAFIRIOU
Licencié en Droit et en Sciences Politiques et Économiques, Bachelier ès Lettres

ANDRÉ PHYTRAKIS
Licencié en Théologie

GUIDES

LEONIDAS PHILIPPIDIS Professeur Agrégé
DÉMÉTRIUS MORAÏTIS »
BASILE EXARCHOS Docteur en Théologie
BASILE JOANNIDIS »
JEAN CARMIRIS »
NICOLAS CAPSIS Docteur en Théologie
GÉRASIME KONIDARIS »
JEAN BONIS »
JEAN FRANGOULIS »

GUIDES-ADJOINTS

JUSTIN MOÏSESCU (Roumain)
GRÉGOIRE CERNAYANNU (Roumain)
BASILE COSTITS (Yougoslave)
APOSTOLO MICHAÏLOW (Bulgare)
Mlle DORA MESSINÉSI (Grecque)
JEAN KAMILAKIS (Grec)
PYRRHUS ÉCONOMIDÈS »
JEAN M. MERCOURIS »
CONSTANTIN MAGER »
ANTOINE ARAPIS »

En outre, le Comité adressa aux Chefs des Églises Autocéphales une lettre par laquelle il leur faisait connaître tout ce qui concerne la composition et la réunion du Congrès.

En réponse, le comité d'organisation reçut les lettres suivantes:

LETTRE DE S. S. BENJAMIN I[er], PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE

Βενιαμὶν ἐλέῳ Θεοῦ Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ῥώμης καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης.

Ἐλλογιμώτατε Κύριε Ἀμίλκα Ἀλιβιζᾶτε, Πρόεδρε τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐλλογιμώτατοι καὶ ἀγαπητοὶ καθηγηταὶ οἱ τὸ Συνέδριον τοῦτο ἀποτελοῦντες, χάρις εἴη ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ.

Ἄσμενοι ἀπευθύνομεν τὴν παροῦσαν ἀπὸ τῆς Μητρὸς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ ἡμῶν εὐχετικὴν πρόσρησιν πρὸς τὸ ὑμέτερον Α'. ἐν Ἀθήναις Συνέδριον τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας, οὗ τὴν ἐπ' αἰσίοις σύγκλησιν ἡ ὑμετέρα περισπούδαστος Ἐλλογιμότης, Κύριε Πρόεδρε, ἐγνωρίσεν ἡμῖν διὰ τῆς ἀπὸ κα'. παρελθόντος μηνὸς Σεπτεμβρίου ἐπιστολῆς αὐτῆς.

Ἡ εὐτυχὴς αὕτη γενικὴ συνάθροισις ἀντιπροσώπων τῶν ὀρθοδόξων Θεολογικῶν Σχολῶν πρὸς ἀπὸ κοινοῦ ἐπιστημονικὴν μελέτην καὶ ἐξέτασιν σπουδαίων θεμάτων οὐκ ἦν δυνατὸν ἵνα μὴ χαροποιήσῃ τὴν Μητέρα Μεγάλην τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν, ὡς βεβαίως καὶ τὰς λοιπὰς ἀδελφὰς Ἁγίας Ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας, αἵτινες πᾶσαι δικαίως μετὰ στοργῆς καὶ τιμῆς περιέπουσιν ἑκάστη τὰ ἑαυτῶν θεολογικὰ παιδευτήρια ὡς ἀγλαὰ φυτώρια συντρέχοντα διὰ τῆς καλῆς αὐτῶν καρποφορίας εἰς γνῶσιν τῆς ἀληθείας τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐμπέδωσιν καὶ αὔξησιν τῆς πίστεως καὶ τῆς εὐσεβείας ἐν τῷ ὀρθοδόξῳ πληρώματι.

Ἔχομεν τὴν πεποίθησιν ὅτι τὸ Συνέδριον ὑμῶν, ἀποτελούμενον ἐξ ἀνδρῶν πίστει βαθείᾳ καὶ παιδείᾳ λιπαρᾷ καὶ εὐσεβείᾳ κεκοσμημένων καὶ διακεκριμένων, καὶ ὑπὸ τοῦ ἁγνοῦ καὶ διαυγοῦς τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς παραδόσεως πνεύματος τῆς Ἁγίας ἡμῶν Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐν πᾶσι κατὰ τὰς ἐργασίας αὐτοῦ χειραγωγούμενον καὶ χωροῦν, ἀποδώσει πλουσίους καὶ ἀγλαοὺς τοὺς καρποὺς τῆς φιλοτίμου αὐτοῦ ἐργασίας, ἐκφαῖνον καὶ ἀποτυποῦν ἐν παντὶ τὸ αἰώνιον κάλλος τῆς ἁγίας Ὀρθοδόξου διδασκαλίας καὶ τοῦ ὀρθοδόξου ἐκκλησιαστικοῦ πνεύματος.

Κατευθύναι ὁ Κύριος καὶ εὐλογήσειεν ἄνωθεν τὸ ἱερὸν καὶ τίμιον ἔργον ὑμῶν.

Ἡ χάρις αὐτοῦ καὶ τὸ ἄπειρον ἔλεος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

αϡλς' Ὀκτωβρίου κη'.

Ὁ Κωνσταντινουπόλεως διάπυρος πρὸς Θεὸν εὐχέτης

LETTRE DE S. B. Mgr. NICOLAOS PATRIARCHE D'ALEXANDRIE

Ἀριθ. Πρωτ. 2294.

Τῷ ἐλλογίμῳ κ. Ἀμίλκᾳ Ἀλιβιζάτῳ,
Προέδρῳ τοῦ Ὀρθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου,
υἱῷ ἐν πνεύματι ἀγαπητῷ, εὐλογίαν Θεοῦ ἀπὸ Πατρός.

Εἰς Ἀθήνας

Κύριε Πρόεδρε,

Μετ' εὐχαριστήσεως οὐ σμικρᾶς ἐλάβομεν ἐπισήμως γνῶσιν διὰ τῆς ὑπ' ἀρ. 19/14 καὶ ἀπὸ 21ης παριππεύσαντος μηνὸς Σεπτεμβρίου ἐπιστολῆς τῆς Ὑμετέρας ἀγαπητῆς ἐλλογιμότητος τῆς συγκλήσεως ἐν Ἀθήναις τοῦ Α' Ὀρθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου τῇ συμμετοχῇ καὶ συμπράξει τῶν ἁπανταχοῦ Ὀρθοδόξων διαπρεπῶν Θεολόγων ἐκπροσώπων τῆς Θεολογικῆς ἐπιστήμης παρὰ ταῖς διαφόροις Ὀρθοδόξοις χώραις καὶ Ἐκκλησίαις.

Δοξολογίαν ἀναπέμποντες τῷ Πατρὶ τῶν φώτων τῷ φωτίσαντι τοὺς σχόντας τὴν εὐγενῆ πρὸς τοῦτο πρωτοβουλίαν, ἐξαιτούμεθα παρ' Αὐτοῦ πλούσιον τὸν φωτισμὸν ἐφ' Ὑμᾶς καὶ τοὺς εὐσεβεῖς συνέδρους τῆς σοφῆς ὁμηγύρεως, ἵνα κατευθύνῃ τὰς σκέψεις καὶ διαβήματα αὐτῆς εἰς ἐξυπηρέτησιν τῆς Ἁγιωτάτης ἡμῶν Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ δόξαν Αὐτῆς.

Ἡ ἀποστολικὴ εὐλογία τοῦ ἐνδόξου Εὐαγγελιστοῦ Μάρκου σὺν ταῖς πατρικαῖς Ἡμῶν εὐχαῖς εἴησαν ἀρωγοὶ εἰς τὸ θεάρεστον ἔργον εἰς ἀπρόσκοπτον συνεργασίαν, ὠφέλειαν καὶ ἀπόδοσιν.

Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ 3 Νοεμβρίου 1936

† Ὁ Ἀλεξανδρείας ΝΙΚΟΛΑΟΣ
Ἐν Χριστῷ εὐχέτης

LETTRE DE S. B. Mgr. ALEXANDROS PATRIARCHE D'ANTIOCHE

No 200 E. *Ἐν Δαμασκῷ τῇ 7 Ὀκτωβρίου 1936.*

Πρὸς τὸν Ἐντιμολογιώτατον κύριον Ἀμίλκαν Ἀλιβιζᾶτον,
Πρόεδρον τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου
τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν Ἀθήναις.

Ἐντιμολογιώτατε,

Μετὰ περισσῆς χαρᾶς ἀνέγνωμεν τὴν ἀπὸ 21 Σεπτεμβρίου παρελθόντος καὶ ὑπ' ἀριθ. 19/14 τιμίαν ἐπιστολὴν τῆς Ὑμετέρας Ἐντιμολογιότητος, γνωρίζουσαν ἡμῖν τὴν σύγκλησιν τοῦ πρώτου Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, οὗ πάνυ ἀξίως προΐστασθε.

Ἡ χώρα ἡ δημιουργήσασα τὴν ὑψίστην φιλοσοφίαν, καὶ ὡς ἐκ τούτου καταστᾶσα διδάσκαλος καὶ παιδαγωγὸς τῆς Οἰκουμένης, ἡ ἐκχριστιανίσασα πλῆθος

λαῶν καὶ καθοδηγήσασα αὐτοὺς εἰς τὸν ἀληθῆ πολιτισμὸν καὶ τὴν ἀρετήν, ἡ ἐκβλύσασα διὰ τῶν κορυφαίων αὐτῆς Πατέρων καὶ Διδασκάλων τὰ καθαρὰ νάματα τῆς Θεολογίας, ἡ χώρα αὕτη δὲν εἶναι δυνατὸν ἢ νὰ διατηρῇ ἐν ἑαυτῇ τὸ ζείδωρον ὕδωρ τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς Θεολογίας, ἵνα ἀρδεύῃ ἐξ αὐτοῦ τὰς φρένας καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἐχόντων χρείαν πλείονος ἀναπτύξεως ἐν τῇ Θεολογικῇ ἐπιστήμῃ.

Διὰ τοῦτο ἐξ ὅλης ψυχῆς χαιρετῶντες τὴν ἰδέαν τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου τούτου καὶ ἐπικροτοῦντες τὴν προσεχῆ ἔναρξιν τῶν μελετημάτων καὶ συσκέψεων αὐτοῦ, προθύμως ἐπευλογοῦμεν τὸ θεάρεστον τοῦτο καὶ οἰκοδομητικὸν ἔργον, εὐχόμενοι ν' ἀποβῇ τὸ Συνέδριον καρποφόρον διὰ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην καὶ συντελεστικὸν εἰς ὡριμωτέρας ἐν τῷ μέλλοντι σκέψεις καὶ μελέτας πρὸς τελειοτέραν συνεργασίαν ἀποβλέπουσαν τὴν ἀνάπτυξιν τῆς ἐπιστήμης καὶ τὴν δόξαν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας.

Τῆς Ὑμετέρας Ἐντιμολογιότητος
διάπυρος εὐχέτης
Ὁ Ἀντιοχείας ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ

LETTRE DE S. B. Mgr. TIMOTHÉOS PATRIARCHE DE JÉRUSALEM

Τῷ Ἐλλογιμωτάτῳ Καθηγητῇ καὶ Προέδρῳ τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Α' Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν Ἀθήναις, τέκνῳ ἐν Κυρίῳ Ἀμίλκᾳ Ἀλιβιζάτῳ, πατρικὰς εὐχὰς καὶ εὐλογίας.

Ἄσμενοι ἐκομισάμεθα καὶ ἀνέγνωμεν τὴν ἀπὸ 21 (ν. ἡ.) ἄρτι ἐκπνεύσαντος μηνὸς Σεπτεμβρίου ἐπιστολὴν τῆς Ὑμετέρας περισπουδάστου Ἐλλογιμότητος, δι' ἧς ἀγγέλλει Ἡμῖν τὴν σύγκλησιν τοῦ Α'. Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν Ἀθήναις τῇ 22ᾳ προσεχοῦς Νοεμβρίου ἐ. ἔ.

Ἡ Μήτηρ τῶν Ἐκκλησιῶν ἀείποτε εὐλογεῖ πᾶσαν κίνησιν ἀποσκοποῦσαν εἰς οἰκοδομὴν τοῦ τιμίου ὀνόματος τῆς Ἁγίας Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Εἰς τὴν πρωτοβουλίαν πρὸς σύγκλησιν Συνεδρίου τῆς Θεολογίας ἀποβλέπομεν μετὰ φόβων καὶ ἐλπίδων. Ἀλλ' ἡ πεποίθησις Ἡμῶν εἰς τὴν ἐγνωσμένην Ὑμῶν τε καὶ τῶν λοιπῶν συναδέλφων Ὑμῶν πεῖραν καὶ αὐτοθυσίαν ἐπὶ τῶν ἐπάλξεων τῆς Ὀρθοδοξίας ἐγγυᾶται, ὅτι τὸ πᾶν ἀποβήσεται εἰς καύχησιν τοῦ σώματος τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.

Ὅλῃ οὖν καρδίᾳ αἰτούμενοι Ὑμῖν καὶ πᾶσι τοῖς μέλεσι τοῦ ἐν λόγῳ Συνεδρίου τὴν πανσθενῆ χάριν τοῦ Παναγίου καὶ Ζωοδόχου Τάφου καὶ πατρικὰς ἐπιδαψιλεύοντες εὐχάς, διατελοῦμεν.

Ἐν τῇ Ἁγίᾳ Πόλει Ἱερουσαλὴμ αϡλς' Ὀκτωβρίου α'

Ἐν Χριστῷ εὐχέτης
Ὁ Ἱεροσολύμων ΤΙΜΟΘΕΟΣ

LETTRE DE S. G. Mgr. LÉONTIOS MÉTROPOLITE DE PAPHOS LOCUM-TENENS DU TRONE ARCHIÉPISCOPAL DE CHYPRE

ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΗ ΚΥΠΡΟΥ

Ἀριθ. Πρωτ. 398.

Πρὸς τὸν Ἐλλογιμώτατον Κύριον Ἀμίλκαν Ἀλιβιζᾶτον, Τακτικὸν Καθηγητὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καὶ Πρόεδρον τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας

Εἰς Ἀθήνας

Ἀγαπητὲ καὶ Σεβαστὲ ἡμῖν Καθηγητά,

Ἐλάβομεν τὴν ἀπὸ 21 παρελθόντος Σεπτεμβρίου ἐπιστολὴν τῆς Ὑμετέρας λίαν ἡμῖν περισπουδάστου Ἐλλογιμότητος, δι' ἧς γνωρίζεται ἡμῖν, ὅτι τῇ 22ᾳ προσεχοῦς Νοεμβρίου μέλλει νὰ συγκληθῇ ἐν Ἀθήναις τὸ Α' Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας.

Σφόδρα ἐχάρημεν ἐπὶ τῇ ἀνακοινώσει ταύτῃ καὶ ὅλῃ ψυχῇ εὐχόμεθα, ἵνα πλήρως δικαιωθῶσι πᾶσαι αἱ μετὰ τοῦ Συνεδρίου τούτου συνδεόμεναι χρησταὶ ἐλπίδες, ἐπ' ἀγαθῷ τῆς τε Ὀρθοδόξου Θεολογίας καὶ τῆς Ἁγιωτάτης ἡμῶν Ἐκκλησίας, ἐν καιρῷ δὲ καὶ τηλεγραφικῶς ἑρμηνεύσομεν ἡμῖν τὰς εὐλογίας καὶ τὰς εὐχὰς τῆς κατὰ Κύπρον Ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας ὑπὲρ εὐοδώσεως τῶν ἐργασιῶν καὶ τοῦ θεοφιλοῦς σκοποῦ τοῦ Συνεδρίου.

Συγχαίροντες δ' ὑμῖν ἐγκαρδίως ἐπὶ τῇ δικαίᾳ ὄντως τιμῇ, ἥτις προσεγένετο ὑμῖν διὰ τῆς ἐκλογῆς ὑμῶν ὡς Προέδρου τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου, ἥτις ἀντανακλᾷ καὶ ἐπὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπιστήμης καὶ Ἐκκλησίας, καὶ εὐχόμενοι ἐνθέρμως ἵνα αἱ προσπάθειαι ὑμῶν στεφθῶσιν ὑπὸ πλήρους ἐπιτυχίας, ἐπικαλούμεθα ἐφ' ὑμᾶς εἰς ἐνίσχυσιν δαψιλῆ τὴν Θείαν χάριν καὶ διατελοῦμεν

Ἀρχιεπισκοπὴ Κύπρου τῇ 12 Ὀκτωβρίου 1936

μετ' εὐλογιῶν διαπύρων
Ὁ Πάφου ΛΕΟΝΤΙΟΣ
Τοποτηρητὴς
τοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ Θρόνου Κύπρου

LETTRE DE S. B. Mgr. MIRON PATRIARCHE DE ROUMANIE

PATRIARHIA ROMANA
SFANTUL SINOD

Nº 1755
Luna Octombrie, Ziua 9
Anul 1936

Bucuresti VI, Strada Antim Nº 29

Monsieur le Professeur Amilcar Alivisatos,
Président du Comité d'organisation
du premier Congrès de Théologie Orthodoxe
Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes
Grèce

Monsieur le Président,

Comme Patriarche de Roumanie, je me réjouis de tout cœur toutes les fois que j'ai l'occasion de constater qu'un groupe de personnages importants de l'Église orthodoxe se réunissent pour conférer et pour trouver des voies et des moyens en vue de sauvegarder les intérêts généraux de l'Église orthodoxe, laquelle ne peut plus demeurer dans l'état d'isolement local, si dépourvu de l'atmosphère large de l'Église universelle.

Et, si des raisons irréfutables empêchent l'Église officielle de rompre cet isolement séculaire, il est bon au moins que les professeurs des Ecoles orthodoxes — porteurs de l'étendard de l'orthodoxie en tant que doctrine et science — se réunissent et contribuent à électriser les consciences orthodoxes de partout, en vue d'une activité plus vive et plus intense.

C'est avec cette pensée que j'envoie au Congrès d'Athènes, du 22 Novembre 1936, mes bénédictions paternelles, ainsi que mes vœux de succès et de progrès.

MIRON
Patriarche

LETTRE DE S. B. Mgr DIONYSE
MÉTROPOLITE DE VARSOVIE ET DE TOUTE LA POLOGNE

MÉTROPOLITE DE L'ÉGLISE
AUTOCÉPHALE ORTHODOXE
EN POLOGNE

Varsovie
Rue Zygmuntowska 13
Tel. 10.29.07.— N° 2410

Varsovie, le 15 octobre 1936.

Monsieur le Professeur Hamilcar Alivisatos
Président du Comité d'organisation du Congrès orthodoxe
à Athènes

Monsieur le Professeur,

C'est avec un sentiment de profonde joie que j'ai lu votre honorée lettre du 21 IX a.c. N° 19/14, m'annonçant la date définitive de la convocation du 1er Congrès de Théologie orthodoxe, et par cela même l'accomplissement de mon rêve le plus cher, qui est l'organisation d'une collaboration étroite des représentants de la science théologique des différents pays et Églises orthodoxes.

Je ne doute pas que les travaux de ce premier Congrès ainsi que ceux des Congrès prochains donneront, s'il plaît à Dieu, les meilleurs résultats pour la gloire de la Sainte orthodoxie et au profit de notre Sainte Église orthodoxe.

Que le Tout-Puissant accorde le succès à cette sainte œuvre et que sa souveraine bénédiction repose sur ce pieux début.

En implorant la bénédiction de Dieu sur vous, Monsieur le Professeur, je reste avec affection paternelle en Jésus-Christ envers vous

DIONYSE
Métropolite de Varsovie
et de toute la Pologne

LETTRE DU SAINT-SYNODE DE L'ÉGLISE BULGARE

SAINT - SYNODE
DE
L'ÉGLISE BULGARE

N° 7429
5 Novembre 1936
Sofia

A Monsieur le Président
du Premier Congrès des théologiens orthodoxes à Athènes

Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes

Monsieur le Président,

Le Saint-Synode de l'Église Bulgare a l'honneur de vous accuser par la présente réception de votre lettre sub N° 19/14 du 21 septembre a. c. relative à la convocation le 22 novembre 1936 du 1er Congrès des théologiens orthodoxes à Athènes.

Le Saint-Synode éprouve à cette occasion une vive satisfation et se réjouit de voir les théologiens orthodoxes se réunir pour accomplir en commun un travail si utile à notre Sainte Église Universelle.

Le Saint-Synode de l'Église Bulgare bénit cette noble initiative ainsi que ses pionniers.

CYRILLE
Secrétaire du Saint - Synode
Evêque de Stobi

Les préparatifs étant achevés jusque dans leurs derniers détails, les délégations des Facultés de théologie orthodoxes furent définitivement invitées. Arrivées à Athènes à la date fixée, elles furent reçues par des représentants de notre Faculté et installées à l'hôtel «Acropole Palace».

Les délégués des Facultés de Théologie orthodoxe, membres du Congrès, qui se trouvèrent à Athènes à la date fixée, sont, par ordre d'ancienneté des Facultés:

LISTE DES DÉLÉGUÉS
DES FACULTÉS DE THÉOLOGIE MEMBRES DU CONGRÈS

et de leurs communications (par ordre d'ancienneté des Facultés)

A. FACULTÉ D'ATHÈNES

1) S. B. l'Archevêque d'Athènes, Mgr. Chrysostome.— Les influences extérieures sur la théologie orthodoxe aux 16e et 17e siècles.

2) Jean Messoloras, professeur honoraire.

3) Grégoire Papamichaïl.

4) Hamilcar Alivisatos.— a) Convocation d'un concile œcuménique. b) Mode d'entente positive entre les différentes églises orthodoxes quant à leurs décisions sur les questions générales et urgentes (p. ex. sur le calendrier, le mariage des clercs, les jeunes etc.) en cas de retard de la convocation d'un synode œcuménique. c) Préparation de la codification des saints canons et leur importance actuelle. d) Mission de l'Église orthodoxe (intérieure et extérieure). e) L'Église et l'État. f) L'Église et les questions sociales.

5) Constantin Dyovouniotis.— Les influences extérieures sur la théologie orthodoxe après la chute de Constantinople.

6) Démétrius Balanos.— a) La nouvelle théologie orthodoxe dans ses rapports avec la théologie patristique et les nouvelles conceptions et méthodes théologiques (la tradition en général). b) Le problème de la convocation d'un concile œcuménique.

7) Basile Stéfanidis.

8) Nicolas Louvaris.

9) Georges Sotiriou.

10) Panagiotis Bratsiotis.— Détermination des principes fondamentaux de l'orthodoxie.

11) Basile Vellas.— La critique et l'autorité ecclésiastique.

12) Évanghélos Antoniadis.— Les principes théologiques orthodoxes de l'interprétation du nouveau Testament.

13) Léonidas Philippidis.

14) Démétrius Moraïtis.— La mission intérieure dans l'Église Orthodoxe. (Catéchisme et prédication).

B. FACULTÉ DE BUCAREST

1) V. G. Ispir.— La mission dans l'Église orthodoxe (intérieure et extérieure).

2) Serban Jonesco.— Le Christianisme et les problèmes sociaux économiques.

3) Théodor M. Popescu.— L'Église et la culture.
4) P. Vintilescu.
5) G. Cristescu.
6) H. Roventa.

C. FACULTÉ DE KISSINEW (JASSY)

1) Joan Savin.— L'unité d'action au sein de l'orthodoxie.
2) Archimandrite Scriban.

D. FACULTÉ DE CERNAUTI

1) Valerian Sesan.— a) La convocation d'un concile œcuménique. b) Codification des saints canons.
2) Vasile Gheorghiu.— a) La question du calendrier.
3) Nicolas Cotos.— a) La nécessité d'une revue orthodoxe. b) Desiderata.

F. FACULTÉ DE BELGRADE

1) Dimitrije Stéfanovitch.
2) Stévan Dimitrievitch.— La mission de la science théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique.
3) Filaret Granitch.— Problème de la convocation d'un concile œcuménique.

E. FACULTÉ DE SOFIA

1) Stéfan Zankov.— a) Obstacles à la convocation d'un concile œcuménique. b) L'Église et l'État.
2) G. St. Paschev.— L'Église et les problèmes sociaux.
3) Iwan Goscheff.— Revision des textes liturgiques.

F. INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE (DE PARIS)

1) Serge Bulgakow.— Thèses sur l'Église.
2) Basil Zenkovski.— L'Église et la Culture.
3) Antoine Kartaschoff. — a) La libre recherche scientifique dans la théologie et l'autorité ecclésiastique (les problèmes ecclésiologues). b) Le criticisme biblique et la science orthodoxe. c) La fondation d'une Revue Orthodoxe.
4) Georges Florovsky. – a) Les influences extérieures sur la théologie orthodoxe après la chute de Constantinople. b) La nouvelle théologie orthodoxe dans ses rapports avec la théologie patristique et les nouvelles conceptions et méthodes théologiques; la tradition en général.

5) Hégoumène Cassian (Besobrasof). — a) Le criticisme biblique et la science orthodoxe. — b) Introduction spéciale au N. T. (Remarques de Méthodologie).

G. FACULTÉ DE VARSOVIE

1) Nicolas Arséniev. L'Occident chrétien et l'esprit de l'Église Orthodoxe.
2) Hilarione Basdekas. — Une école panorthodoxe.
3) Michel Zyzikine. — L'Église Orthodoxe et le droit international.

Observateurs

A titre d'observateurs non officiels suivirent également les travaux du Congrès jusqu'à la fin et avec beaucoup d'attention et d'intérêt, les représentants suivants des Églises étrangères qui furent, eux aussi, reçus avec une vive cordialité:

De l'Église catholique *romaine*:

Père Christophe Dumont O. P. accompagné de trois autres clercs de l'Eglise catholique romaine.

De l'Église anglicane:

Rév. William H. Dumphy (Section américaine).
Rév. R. Reymer (Section anglaise).

De l'Église luthérienne et des Églises protestantes allemandes:

Prof. D. H. Koch de l'Université de Königsberg.
Prof. Tiersch, professeur d'archéologie à l'Université de Göttingen.
Prof. Fritz Lieb, de l'Université de Zürich.
Pfarrer Schäfer, pasteur de l'Église allemande d'Athènes et d'autres visiteurs, venant d'autres Églises.

L'OUVERTURE OFFICIELLE DU CONGRÈS

Dimanche, 29 novembre
(Première journée)

A. MESSE SOLENNELLE A L'ÉGLISE UNIVERSITAIRE DE KAPNICARÉA

Dimanche 29 novembre, jour fixé pour l'ouverture officielle du Congrès, une messe solennelle fut célébrée à 9 h. et demie à l'église universitaire de Kapnicaréa. Sa Béatitude Mgr. Chrysostome, archevêque d'Athènes, officiait, assisté de clercs grecs, russes, roumains et serbes, en présence du Saint-Synode de Grèce, de l'Apocrisaire du Patriarcat œcuménique à Athènes, Métropolite de Trébizonde, S. G. Mgr. Chryssanthos, des prélats venus à Athènes et délégués des Églises étrangères. Assistèrent à la messe tous les membres du Congrès, le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique, le Prytane et les autorités de l'Université, des représentants de l'Académie, des hauts fonctionnaires de l'État, de nombreux professeurs de l'Université, des étudiants et de nombreux invités.

Le chœur, dirigé par le premier chantre de l'église M. Lévantis, chanta les airs byzantins anciens suivants qui produisirent une profonde impression sur l'assistance:

Laudes, ton a′ et *Matines*, ton d′, de P. *Te Deum*, ton a′ tétraphonie de J. Protopsaltis. *Antiphones, apolytiques* et *trissagion*, ton b′ de la tradition. *Δύναμις* *Ἅγιος ὁ Θεός*, de G. de Crète. *Χερουβικόν*, ton a′, arrangement de J. Sakellaridis d'après d'anciens manuscrits du Moyen âge. *Λειτουργικά*, *Ἄξιόν ἐστιν*, βαρὺς ἐναρμόνιος, de X. Chartophylax. *Κοινωνικὸν Αἰνεῖτε*, ton a′, de J. Kladas

L'Evangile fut lu en grec, en slavon et en roumain et le Prytane de l'Université lut le Symbole de la foi et l'Oraison dominicale du haut de la chaire. Après la messe, fut célébré un *Te Deum* et des prières furent dites pour les membres du Congrès et le succès de leurs travaux.

B. SÉANCE SOLENNELLE D'OUVERTURE, DANS L'*AULA* DE L'UNIVERSITÉ

A l'issue de ces Saints offices, les délégués et invités se rendirent à l'Université où, dans l'*Aula* déjà remplie d'une nombreuse foule d'invités, ils occupèrent les places qui leur avaient été réservées. L'assistance comprenait le Saint Synode, les prélats venus à Athènes, le président du Conseil, le Ministre de l'Instruction publique et d'autres ministres, le Corps diplomatique, les hauts dignitaires de l'État, les professeurs de l'Université, les professeurs de Théologie, laïcs et clercs, les étudiants en Théologie, et

ceux des autres Facultés et une foule d'autres invités. Le comité d'organisation faisait fonction de bureau.

A 11 h. 35, arriva S. M. le Roi qui, reçu sous le propylée de l'Université par le président du Congrès et le Prytane de l'Université, fut conduit dans la salle où il occupa le trône royal. Après une courte prière, prononcée par S. B. l'Archevêque d'Athènes, le président monta à la tribune et prononça le discours d'ouverture du Congrès.

DISCOURS D'OUVERTURE DU PRÉSIDENT DU CONGRÈS

Μεγαλειότατε,
Μακαριώτατε,
Κυρίαι καὶ Κύριοι,

I.

Εἶμαι εὐτυχής, διότι μετὰ πολλὰς καὶ ἀληθῶς κοπιώδεις προσπαθείας βλέπω σήμερον πραγματοποιούμενον σχέδιον, τὸ ὁποῖον οὐχὶ κατ' ἀπολύτως πρωτότυπον τρόπον συνέλαβον πρὸ πολλῶν ἐτῶν.

Ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, ἀδιάκοπον ἀποτελοῦσα συνέχειαν τῆς ἀρχαίας καὶ ἡνωμένης Ἐκκλησίας, παρὰ τὸ γεγονός, ὅτι, καθ' ὅλην ἰδίᾳ τὴν περίοδον τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς, σπουδαίαν παρουσιάζει ἐξέλιξιν, εἰσῆλθεν ἀπὸ τῆς ἁλώσεως μάλιστα τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἐν πολλοῖς δὲ καὶ πολὺ πρὸ ταύτης, ἀπὸ τῶν περὶ τῶν εἰκόνων δηλ. καὶ τοῦ σχίσματος ἐρίδων, εἰς μακρὰν περίοδον ἐξωτερικῆς παρακμῆς, ἐξικνουμένην μέχρις ἡμῶν περίπου.

Αἱ ἀπὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐντεῦθεν συνθῆκαι ἦσαν ἐξαιρετικῶς δυσμενεῖς διὰ τὴν ζωὴν τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ δὴ τοιαῦται, ὥστε νὰ καταστῇ ἀδύνατος οἱαδήποτε σοβαρὰ ἐν αὐτῇ κίνησις. Ἀκόμη δὲ καὶ τὸ ἀριθμητικῶς μεγαλύτερον τμῆμα τῆς Ὀρθοδοξίας, ἡ Ρωσικὴ Ἐκκλησία, ἂν καὶ δὲν ἐγνώρισε τὸν τουρκικὸν ζυγόν, δὲν εἶχε τελείως ἀνδρωθῇ καὶ χειραφετηθῇ καὶ ἐπὶ πολὺ εἰσέτι ἦτο οὐσιαστικῶς ἐξηρτημένον ἐκ τῆς ὑπὸ δουλείαν μητρὸς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως.

Ἐν τῷ μεταξὺ ἤρξατο ἀναζωογονουμένη ἡ ἐθνικὴ συνείδησις τῶν ὑποδούλων λαῶν. Καὶ ἤδη ἀπὸ τῆς ἐποχῆς ταύτης ἤρξατο ἡ φυσικὴ κίνησις πρὸς δημιουργίαν τῶν νεωτέρων ἐπὶ μέρους ὀρθοδόξων αὐτοκεφάλων ἐθνικῶν Ἐκκλησιῶν, ἥτις συνετελέσθη κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα ὡς ἄμεσος συνέπεια τῆς ἀπελευθερώσεως τῶν λαῶν τούτων καὶ τῆς δημιουργίας ἐκ τούτων τῶν ἐλευθέρων κρατῶν. Εἰς ταῦτα ἱδρύθησαν αἱ αὐτοκέφαλοι ἐκκλησίαι, συμφώνως πρὸς τὴν ἀπολύτως ὀρθὴν ἀρχὴν τῆς ἐλευθέρας ἐκκλησίας ἐν ἐλευθέρῳ κράτει καὶ τὴν ἀπολύτως ἀξιέπαινον τῆς Ἐκκλησίας μας διάθεσιν καὶ ἀρχὴν τῆς πλήρους καὶ ἐθνι-

κῆς ἀκόμη πνευματικῆς περιθάλψεως ἐκ μέρους της τῶν λαῶν, τοὺς ὁποίους αὕτη ἐξυπηρετεῖ θρησκευτικῶς.

Δυστυχῶς, ἡ ἐφαρμογὴ τῶν ἀρχῶν τούτων δὲν ἐγένετο ἐντελῶς ἄνευ ἐμφανίσεως ἐθνικιστικῶν τινων τάσεων, ἕνεκα τῶν μονομερῶν κατευθύνσεων τῆς πολιτικῆς τοῦ παρελθόντος ἰδίᾳ αἰῶνος. Ἐνῷ δὲ ἡ δημιουργία αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν εἶναι καθ' ὅλα κανονικὴ καὶ συντελεῖ μάλιστα εἰς τὴν πρόοδον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ συνόλου, εἰς τὴν περίπτωσιν τὴν ἰδικήν μας, διὰ τὴν γενομένην παρέκκλισιν τῆς ἀρχῆς, συνετέλεσεν εἰς τὸ νὰ ὑψωθῶσιν ὑψηλὰ μεταξὺ τῶν διαφόρων τμημάτων τῆς Ὀρθοδοξίας τείχη, ἅτινα διὰ τῶν φυλετικῶν καὶ ἐθνικιστικῶν διαφορῶν καὶ τῆς ἀγνοίας τῶν γλωσσῶν τῶν διαφόρων ὀρθοδόξων λαῶν κατέστησαν ἔτι παχύτερα καὶ δυσπροσιτώτερα. Οὕτω, λαοὶ ἀνήκοντες εἰς τὴν αὐτὴν Ἐκκλησίαν καὶ ὑπὸ τῆς αὐτῆς μητρὸς Ἐκκλησίας γαλουχούμενοι, ἐνεφανίζοντο, οὐχὶ σπανίως, ἔχθιστα πρὸς ἀλλήλους διακείμενοι, αἱ δὲ τοπικαὶ ἐκκλησίαι των περιωρίζοντο εἰς τὰ ἴδια ὅρια, πᾶσαν σχεδὸν διακόπτουσαι πρὸς ἀλλήλας πνευματικὴν ἐπικοινωνίαν καὶ παραμένουσαι εἰς ἀπομόνωσιν. Εἶναι περιττὸν νὰ εἴπω, ὅτι ἡ κατάστασις αὕτη ἐπέτεινε τὴν παρακμὴν καὶ εἰς πλήρη ἔφερε τὴν Ἐκκλησίαν μας ὡς σύνολον μαρασμόν.

Ἀληθῶς δὲ οὐδὲ ἡ τὴν Ἐκκλησίαν ἰδιαιτέρως θεραπεύουσα θεολογικὴ ἐπιστήμη ἐξῃρέθη τῶν τοιούτων τάσεων, ἐφ' ὅσον, συντελούσης καὶ τῆς ἀγνοίας τῆς γλώσσης, ἡ θεολογικὴ κίνησις ἡ εἰς τὴν μίαν ὀρθόδοξον χώραν ἐμφανιζομένη ἠγνοεῖτο σχεδὸν εἰς τὴν ἄλλην. Εἶναι περιττὸν νὰ τονίσω ὅτι αἱ κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα καὶ μέχρι τῆς λήξεως τοῦ παγκοσμίου πολέμου (1920) διεθνεῖς συνθῆκαι ὑπέθαλπον τὰς τοιαύτας τάσεις καὶ ὅτι ἡ σωβινιστικὴ τῆς ἐθνικῆς φιλοτιμίας διάθρυψις ἐπέβαλεν ταύτας ὡς ἀναγκαίας καὶ ἀπαραιτήτους.

Ἦλθεν ἐν τούτοις καὶ ἡ νέα ἐποχή. Ἡ ἐποχὴ τῆς ἀπομονώσεως ἔληξεν. Ἔπαυσεν ὁριστικῶς ἰσχύουσα ἡ πεποίθησις, ὅτι ἕκαστος δύναται νὰ ζήσῃ ἐν πλήρει ἀπομονώσει καὶ μακρὰν πάσης μετὰ τῶν ἄλλων συνεννοήσεως καὶ ἐπικοινωνίας. Ὁ μέγας πόλεμος ἰδίᾳ, παρὰ τὴν σκληρότητά του καὶ τὰ ἀπαίσιά του ἀποτελέσματα, ἐδίδαξε τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ἡ μεταξύ των εἰλικρίνεια, ἡ συνεργασία καὶ ἡ ἀγάπη ἀποτελοῦν ὄχι μόνον τὴν ὡραιοτέραν, ἀλλὰ καὶ τὴν πρακτικωτέραν μέθοδον τῆς ἀληθοῦς προόδου τῶν λαῶν καὶ τῶν κοινωνιῶν. Πράγματι δέ, ἐντὸς ἐλαχίστου σχετικῶς χρόνου ἐγένετο τοσαύτη τεραστία ἐργασία πρὸς ἐπίτευξιν τῆς ἐπικοινωνίας τῶν λαῶν καὶ πρὸς συγχρονισμὸν τοῦ ρυθμοῦ τῆς ζωῆς τῆς ἀνθρωπότητος, ὥστε δὲν εἶναι δυνατὸν παρὰ νὰ ἀναγνωρίσῃ τις, ὅτι οὐδέποτε ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος παρετηρήθη παρομοία τάσις στενωτέρας ἐπικοινωνίας, γνωριμίας καὶ συνεργασίας μεταξὺ τῶν λαῶν. Ἡ Κοινωνία τῶν Ἐθνῶν καὶ πλεῖσται ὅσαι σοβαραὶ διεθνεῖς ὀργανώσεις, παρὰ τοὺς σπουδαίους ἐνδοιασμοὺς καὶ τὴν κριτικὴν στάσιν, τὴν ὁποίαν δύναταί τις νὰ ἔχῃ ἀπέναντί των καὶ παρὰ τὴν ἐξαιρετικῶς κρίσιμον θέσιν, εἰς ἣν εὑρίσκεται σήμερον ἡ οἰκουμένη, ἐπέτυχον σπουδαῖα ἀποτελέσματα πρὸς τὴν κατεύθυνσιν ταύτην. Καὶ διὰ νὰ μὴ ἐκτραπῶ εἰς γενικότητας περιορίζομαι εἰς τὸ θεολογικὸν καὶ ἐκκλησιαστικὸν περιβάλλον, τὸ ὁποῖον καὶ μᾶς ἐνδιαφέρει κατὰ τὴν στιγμὴν ταύτην περισσότερον.

Ἡ λῆξις τοῦ παγκοσμίου πολέμου ἐγκαινιάζει ἔντονον δρᾶσιν τῶν διεθνῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ θεολογικῶν δυνάμεων καὶ ὀργανώσεων, πρὸς κατάρριψιν τῶν χωριζόντων τοὺς διαφόρους λαοὺς καὶ τὰς διαφόρους Ἐκκλησίας σινικῶν τειχῶν, τῶν δημιουργηθέντων διὰ τῶν μεγάλων σχισματικῶν γεγονότων καὶ τῆς ταῦτα φυσικῶς ἀκολουθησάσης ἐπιμόχθου μὲν καὶ σοβαρᾶς εἰς ὄγκον, ἀλλὰ σχολαστικῆς καὶ φανατικῆς, δύναμαι νὰ εἴπω, ἐργασίας τῆς Θεολογίας πρὸς δικαιολογίαν καὶ ὑποστήριξιν τῶν ἀντιμαχομένων ἐπόψεων. Σπουδαία δὲ πράγματι καταβάλλεται ἑνωτικὴ προσπάθεια ὑπὸ τῆς λεγομένης οἰκουμενικῆς κινήσεως πρὸς ἐπιτυχίαν ἀνασυνδέσεως τῶν εἰς παλαιοτέρους χρόνους ἀποκοπέντων συνδετικῶν κρίκων, ἐπὶ σκοπῷ συγκεντρώσεως τῶν ἁπανταχοῦ τοῦ κόσμου ὑφισταμένων πνευματικῶν χριστιανικῶν δυνάμεων καὶ δημιουργίας ἑνιαίου χριστιανικοῦ μετώπου, δυναμένου νὰ ἀντιπαραταχθῇ κατὰ τοῦ ἠθικοῦ κακοῦ, τὸ ὁποῖον ὑπὸ οἱανδήποτε αὐτοῦ σύγχρονον μορφὴν συντεταγμένον καὶ εἰς ἑαυτὸ πειθαρχοῦν, ἀπειλεῖ διὰ πραγματικῆς καταστροφῆς τὴν καθεστηκυῖαν θρησκευτικήν, ἠθικὴν καὶ κοινωνικὴν τάξιν. Καὶ ἐνῷ ἡ πρὸ τοῦ αἰῶνος μας ἐποχὴ διὰ τὴν κρατοῦσαν στενότητα καὶ ἐπιμονὴν ἀντιλήψεως τῶν διαφόρων θεολογικῶν ἰδίᾳ κύκλων, οἱ ὁποῖοι οὐχὶ σπανίως ἐλησμόνουν πλήρως ἐν τῇ θεολογικῇ συζητήσει, διατυπώσει καὶ μονομερεῖ ἀντιλήψει, αὐτὴν τῆς χριστιανικῆς θρησκείας τὴν κυρίαν οὐσίαν, θὰ ἠδύνατο νὰ ὀνομασθῇ καὶ χαρακτηρισθῇ ἡ ἐποχὴ καὶ ἡ περίοδος τῆς διαιρέσεως, ἡ ἀπὸ τοῦ πολέμου καὶ ἐντεῦθεν ἐποχὴ ἀναμφισβητήτως, ἀνεξαρτήτως δὲ τῶν ἀμφιβόλου ἴσως θετικότητος ἀποτελεσμάτων τῆς καταβαλλομένης ἑνωτικῆς προσπαθείας, δύναται νὰ ὀνομασθῇ καὶ διὰ μόνην ταύτην τὴν καταβαλλομένην ἑνωτικὴν προσπάθειαν καὶ διὰ τὴν φύσιν καὶ τὸν χαρακτῆρα αὐτῆς ἡ ἐποχὴ τῆς ἑνώσεως, τῆς ἀνασυνδέσεως καὶ τῆς μικρὸν κατὰ μικρὸν ἐγρηγόρσεως ἑνιαίας χριστιανικῆς συνειδήσεως.

Ἡ οἰκουμενικὴ λεγομένη κίνησις, [ἥτις ἀναλύεται κυρίως εἰς τρεῖς μεγάλας διεθνεῖς ὀργανώσεις: α') τὸν Παγκόσμιον Σύνδεσμον Διεθνοῦς Φιλίας διὰ τῶν Ἐκκλησιῶν, τὸν ἀποσκοποῦντα τὴν δι' εἰρηνικῶν μέσων καὶ χριστιανικῆς διαθέσεως ἐξέτασιν καὶ λύσιν τῶν μέχρις αἵματος χωριζόντων τοὺς λαοὺς καὶ τὰ ἔθνη διαφορῶν, β') τὴν Διεθνῆ Ὀργάνωσιν Πίστεως καὶ Διοικήσεως, τὴν ἐπιδιώκουσαν τὴν τό γε νῦν δυσχερεστάτην συνεννόησιν τῶν διαφόρων Ἐκκλησιῶν ἐπὶ τῶν δογματικῶν διαφορῶν καὶ τὴν ἐπιτυχίαν τῆς δογματικῆς αὐτῶν ἑνώσεως καὶ γ') τὴν Παγκόσμιον Ὀργάνωσιν τοῦ Πρακτικοῦ λεγομένου Χριστιανισμοῦ, τὴν ἀποβλέπουσαν εἰς τὴν συνένωσιν καὶ σύσφιγξιν πασῶν τῶν ἠθικῶν δυνάμεων καὶ ἀντιλήψεων τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου, πρὸς ἔξαρσιν καὶ ἐπιβολὴν τῆς ἀνάγκης τῆς ἐμπράκτου ἐν τῷ κοινωνικῷ βίῳ ἐφαρμογῆς τῶν ἀπολύτων καὶ αἰωνίων ἠθικῶν ἀρχῶν τοῦ Εὐαγγελίου, ἐπὶ ἀποτελεσματικῇ καταπολεμήσει καὶ ἐκμηδενίσει τοῦ διὰ τὴν ἀδιαφορίαν τῆς ἐφαρμογῆς τῶν ἠθικῶν τούτων ἀρχῶν κυριαρχοῦντος σήμερον καὶ θρασύτατα ἐπιβαλλομένου ἠθικοῦ ἐν τῇ κοινωνίᾳ κακοῦ], ἡ οἰκουμενική, λέγω, κίνησις ἐργάζεται ὑπερανθρώπως διὰ τὴν ἐπιτυχίαν ἂν μὴ τῆς ἑνώσεως, διὰ πολλοὺς λόγους δυσχερεστάτης καὶ ἀδυνάτου ἐπὶ τῶν ἡμερῶν μας, τοὐλάχιστον τῆς ἀμοιβαίας συνεννοήσεως τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν.

Ὁ παρακολουθῶν, ὡς ἐγώ, τὴν κίνησιν ταύτην ἀπὸ τῆς πρώτης αὐτῆς γενέσεως, θὰ σχηματίσῃ τὴν πεποίθησιν ἴσως, ὅτι δὲν θὰ ἀργήσωμεν νὰ ἴδωμεν τὰ θετικὰ ἀποτελέσματα τῆς σπουδαίας ταύτης προσπαθείας. Τὸ γεγονὸς μάλιστα καὶ μόνον ὅτι ἐνῷ καὶ πρὸ ὀλίγων ἀκόμη δεκαετηρίδων ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις ἀντιπροσώπων τῶν διαφόρων ἐκκλησιῶν οὐ μόνον ἀδύνατος καὶ ἀκατόρθωτος ἐθεωρεῖτο, ἀλλὰ καὶ τυχὸν πρὸς μικρὸν πραγματοποιουμένη ταχέως διελύετο ἐν περισσοτέρᾳ ἐχθρότητι διὰ τὸν ἐπικρατοῦντα πανταχόθεν πεισματικὸν φανατισμόν, τὸν βασιζόμενον, κατὰ τὸ πλεῖστον, εἰς τὴν παχυλὴν τῶν ἑκατέρωθεν συνθηκῶν καὶ πραγμάτων ἄγνοιαν, σήμερον παρακάθηνται ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀντιπρόσωποι τῶν διαφόρων Ἐκκλησιῶν, ἔστιν ὅτε καὶ αὐτῆς τῆς παπικῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τύπον φιλικῶν παρατηρητῶν, συζητοῦντες ἐν πλήρει εἰρήνῃ καὶ ἠρεμίᾳ τὰς ὑφισταμένας διαφορὰς καὶ οὐχὶ σπανίως ἐπὶ πολλῶν σημείων εἰς πραγματικὴν φθάνοντες συνεννόησιν, καταδεικνύει τὴν ἐν τούτῳ ἐπιτευχθεῖσαν ἤδη πρόοδον.

Ἀλλὰ πρὸς τί κατὰ τὸν ἐπίσημον τοῦτον τοῦ Πανορθοδόξου Συνεδρίου ἐναρκτήριον λόγον ἰδιαιτέρας μνείας ἠξίωσα τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν, ἥτις ἀμεσώτερον οὐδεμίαν σχέσιν ἔχει πρὸς τὴν σημερινὴν συνέλευσιν;

Ἐν ἀρχῇ εἶπον, ὅτι, παρὰ τὴν πρωτοβουλίαν τῆς σημερινῆς πραγματοποιήσεως τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου, ἡ ἰδέα δὲν ἦτο πρωτότυπος.

Εἰς τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν, ὑπὸ τὰς τρεῖς αὐτῆς κατευθύνσεις, προσεκλήθησαν εἰς συνεργασίαν πᾶσαι αἱ χριστιανικαὶ Ἐκκλησίαι, πᾶσαι δέ, καὶ συνεπῶς καὶ ἡ ἡμετέρα, μὲ μοναδικὴν ἐξαίρεσιν τὴν παπικήν, τὴν συνεχίζουσαν, ἐπισήμως τοὐλάχιστον, τὴν πολιτικὴν τοῦ «non possumus», ἀνταπεκρίθησαν μετ᾽ ἐνθουσιασμοῦ εἰς τὴν γενομένην πρόσκλησιν. Ἡ ἡμετέρα μάλιστα Ἐκκλησία, μικρὸν πρὸ τῆς γενομένης προσκλήσεως, εἶχεν ἀναλάβει διὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τὴν πρωτοβουλίαν τῆς προτάσεως τῆς συμπήξεως, κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τῆς Κοινωνίας τῶν Ἐθνῶν, Κοινωνίας τῶν Ἐκκλησιῶν, τῆς πρωτοβουλίας ταύτης γνωστῆς γενομένης δι᾽ ἐγκυκλίου πρὸς ἁπάσας τὰς χριστιανικὰς Ἐκκλησίας. Ἀνεξαρτήτως ὅμως τῆς πρωτοβουλίας ταύτης ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία δι᾽ ἀντιπροσώπων τῶν διαφόρων αὐτῆς αὐτοκεφάλων τμημάτων οὐ μόνον συνειργάσθη μετὰ τῶν λοιπῶν Ἐκκλησιῶν καὶ συνήνωσε καὶ τὰς ἰδικάς της, ἀσθενεῖς πρὸς τὸ παρόν, δυνάμεις εἰς τὴν κοινὴν προσπάθειαν, ἀλλὰ καὶ πολλαχῶς ἐτιμήθη ἐν τῷ προσώπῳ τῶν ἀντιπροσώπων αὐτῆς[1], οὐδέποτε δὲ ἀπὸ τοῦ 1920 ἔλειψαν ἐκ τῶν γενομένων διεθνῶν συνελεύσεων οἱ ἀντιπρόσωποι τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Καὶ περὶ μὲν τοῦ μέτρου καὶ τῆς σημασίας τῆς συμμετοχῆς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς τὴν οἰκουμενικὴν ταύτην κίνησιν, ἥτις ἀπὸ ἀσημάντου δύναται νὰ ἀποβῇ σπουδαιοτάτη, δὲν πρόκειται νὰ ἀπασχολήσω ὑμᾶς, διότι εἶναι θέμα μὴ ἐνδιαφέρον ἡμᾶς ἀμεσώτερον σήμερον. Εἶναι ὅμως ἀξιοσημείωτον γεγονός, ὅτι κατὰ τὰς διεθνεῖς ταύτας συγκεντρώσεις, δοθείσης διὰ πρώτην φορὰν κατὰ τὴν νέαν ταύτην περίοδον εὐκαιρίας, συνηντήθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐγνωρίσθησαν

---

[1] Ὁ ἀντιπρόσωπος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου Σεβ. Μητροπολίτης Θυατείρων ἀνεδείχθη ἐπανειλημμένως Πρόεδρος τῶν ὀργανώσεων, ὁ δὲ λέγων Γραμματεύς.

ἀμοιβαίως ὀρθόδοξοι θεολόγοι ἐκ τῶν διαφόρων τμημάτων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, οἵτινες διὰ τοὺς λόγους, οὓς ἀνωτέρω ἀνέφερα, ἠγνοοῦντο μεταξύ των. Οὐ μόνον δὲ τοῦτο. Οἱ Ὀρθόδοξοι οὗτοι θεολόγοι, ἐντὸς τοῦ ξένου περιβάλλοντος εὑρεθέντες, αὐτομάτως καὶ φυσικῶς συνηνώθησαν πρὸς ὑποστήριξιν τῶν ὀρθοδόξων ἀπόψεων καὶ ἀνεδείχθησαν ἀφ' ἑαυτῶν εἰς ἑνιαίαν ὀρθόδοξον ὁμάδα, ὡς τοῦτο ἐγένετο ἐν Λωζάννῃ ἰδίᾳ καὶ Στοκχόλμῃ τῷ 1925 καὶ εἰς ἄλλας τινὰς πρότερον καὶ ἔπειτα περιστάσεις, σπουδαιοτάτην προκαλέσαντες τὴν προσοχὴν διὰ τὴν ὑπ' αὐτῶν ἀνάδειξιν καὶ ἐμφάνισιν τῆς κοινῶς νεκρᾶς σχεδὸν πιστευομένης Ὀρθοδοξίας μεταξὺ τῆς χριστιανικῆς οἰκογενείας.

Ἰδοὺ τὸ γεγονός, τὸ ὁποῖον μᾶς ὡδήγησεν εἰς τὴν ἰδέαν, τὴν ὁποίαν βλέπομεν τόσον πανηγυρικῶς πραγματοποιουμένην σήμερον. Ἡ εὐκαιρία τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνελεύσεως περισσοτέρων ὀρθοδόξων θεολόγων προὐκάλεσε τὴν σκέψιν τοῦ δυνατοῦ καὶ ἀπαραιτήτου συνασπισμοῦ τῶν ὑφισταμένων ὀρθοδόξων δυνάμεων. Ἐφ' ὅσον ἡμεῖς οἱ ὀρθόδοξοι—ἐσκέφθημεν—λαμβάνομεν, ὡς μεμονωμένα στοιχεῖα, μέρος εἰς τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν, ἐπωφελούμενοι τῶν εἰς ξένα ἐδάφη καὶ διὰ ξένης πρωτοβουλίας συναθροίσεων, δὲν θὰ ἦτο ἆρά γε δυνατὸν νὰ ὀργανώσωμεν ἀποκλειστικῶς ὀρθόδοξον συνέλευσιν πρὸς ἀμεσωτέραν ἐπαφὴν καὶ ἐπικοινωνίαν τῶν θεολογικῶν δυνάμεων καὶ ἑνιαίαν καὶ συντεταγμένην αὐτῶν προσπάθειαν πρὸς ἐμφάνισιν τῆς Ὀρθοδοξίας ὡς ἑνιαίας καὶ πραγματικῆς χριστιανικῆς δυνάμεως, ὁποία πράγματι εἶναι καὶ παρ' ἧς τόσα καὶ τόσα καὶ παρ' ἡμῶν τῶν ἰδίων καὶ παρὰ τῶν ἔξωθεν αὐτῆς ἀναμένονται; Ἡ σκέψις αὕτη ἀνακοινωθεῖσα εἰς τοὺς παρόντας συναδέλφους κατά τινα σύσκεψιν ἐν Κοπεγχάγῃ τῷ 1922 ἐγένετο δεκτὴ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ὡς καλὸς σπόρος ἐκαρποφόρησε, διότι ἡ ἰδέα τῆς ἀμοιβαίας συνεννοήσεως καὶ συνεργασίας εἶχεν ὡριμάσει εἰς ὅλους τοὺς κύκλους τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας. Πάντες δὲ ἄνευ ἐξαιρέσεως ᾐσθάνθησαν τὴν ἀνάγκην τῆς τοιαύτης συγκεντρώσεως καὶ εὑρέθησαν κατ' ἀρχὴν αὐτομάτως σύμφωνοι καὶ μόνον ἐγένετο σκέψις περὶ τοῦ πῶς καὶ ποῦ καὶ πότε θὰ καθίστατο ἡ σκέψις πραγματικότης.

Καὶ τὸ μὲν ποῦ εὑρέθη ἀμέσως, διότι πάντες οἱ παριστάμενοι κατὰ τὴν πρώτην ταύτην συνάθροισιν, ἀλλὰ καὶ ἔπειτα εἰς ἄλλας παρομοίας φύσεως συσκέψεις, ὅπου κατ' ἐπανάληψιν συνεζητήθη τὸ πρᾶγμα καὶ ἰδίᾳ ἐν Campridge τῷ 1932 καὶ τέλος ἐν Chamby τῆς Ἑλβετίας τῷ 1935, ἀναγνωρίζοντες τὴν προέλευσιν τῆς πρωτοβουλίας, ἥτις οὐδὲ κἂν πρωτοβουλία δύναται νὰ ὀνομασθῇ, διότι οὐδεὶς ἐκ τῶν παρισταμένων διάφορον εἶχεν ἐν προκειμένῳ σκέψιν ἢ αἴσθημα, εὐθὺς ἀμέσως καὶ μετ' ἐπιμονῆς ἔπειτα καθώρισαν ὅτι αἱ Ἀθῆναι, ἡ ἕδρα καὶ τῆς ἀρχαιοτέρας σήμερον Θεολογικῆς Σχολῆς, ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ ἕδρα τοῦ Α' Συνεδρίου τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας. Διὰ τὸ πῶς ὅμως καὶ πότε ἐχρειάσθη δεκαετία καὶ πλέον ὅπως καθορισθοῦν. Καὶ τίς ἡ ἀνάγκη νὰ ἀπασχολήσω ὑμᾶς περισσότερον; Ἰδοὺ ὅτι σήμερον ἡ ἀπὸ πολλοῦ ἐν τῇ σκέψει καὶ τῇ ἐπιθυμίᾳ καθορισθεῖσα συνέλευσις ἀποτελεῖ πραγματικότητα διὰ τῆς σημερινῆς ἐνάρξεως τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας. Κατὰ ταῦτα, τὴν εὐκαιρίαν τῆς μελέτης καὶ ἐκδηλώσεως καὶ πραγματοποιήσεως τῆς ἰδέας τοῦ Συνε-

δρίου τὴν χρεωστοῦμεν εἰς τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν, πρᾶξις δὲ δικαίου εἶναι ἡ κατὰ τὴν στιγμὴν ταύτην ἀναγνώρισις τοῦ πράγματος καὶ ὁ ἀπὸ τῆς ἀπόψεως ταύτης ἰδίᾳ τονισμὸς τῆς συγγενείας τοῦ Συνεδρίου μας πρὸς τὴν τόσον ἄλλως τε πολλὰ ὑποσχομένην διὰ τὸ μέλλον τῆς χριστιανικῆς ἰδίᾳ ἀνθρωπότητος οἰκουμενικὴν κίνησιν ταύτην.

II.

Ἀλλὰ ποίαν σημασίαν καὶ ἔννοιαν ἔχει καὶ ποῖον σκοπὸν ἐπιδιώκει ἡ σημερινὴ συνάθροισις καὶ ἡ ἐν Βουκουρεστίῳ κατὰ τὸν παρελθόντα Ἰανουάριον συμπηχθεῖσα ὀργάνωσις τοῦ Συνεδρίου, ἥτις ἀπὸ τοῦ νῦν θὰ ἐξακολουθήσῃ, Θεοῦ εὐδοκοῦντος, ἐπὶ μακρὰν περίοδον ὑφισταμένη;

Διὰ νὰ ἐννοήσωμεν ἀκριβῶς τὴν σημασίαν τοῦ πράγματος εἶναι ἀνάγκη νὰ ἀντιληφθῶμεν σαφῶς τὴν θέσιν τῆς Ὀρθοδοξίας δι' ἑαυτὴν καὶ διὰ τὸν λοιπὸν χριστιανικὸν κόσμον.

Ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, ἐν τῇ ἐσωτερικῇ αὐτῆς ὑφῇ καὶ ὑποστάσει, ἀποτελεῖ σπουδαιοτάτην ὄψιν καὶ ἐμφάνισιν τοῦ χριστιανικοῦ ἰδεώδους καὶ κόσμου.

Ἀποτελοῦσα, ὡς ἀλλαχοῦ ἔδειξα, ἀδιάκοπον συνέχειαν μετὰ τῆς ἀρχαίας καὶ ἀδιαιρέτου Ἐκκλησίας, παρουσιάζει ἐν ἑαυτῇ ἄριστον σύνδεσμον τῶν βασικῶν τῆς χριστιανικῆς θρησκείας ἀρχῶν πρὸς τὴν ἑλληνικὴν σκέψιν, ἥτις ἐπὶ μακροὺς αἰῶνας προσέφερεν εἰς ἐξυπηρέτησιν τῆς νέας θρησκείας ὅ,τι ὑψηλὸν καὶ σπουδαῖον εἶχεν. Οἱ μεγάλοι πατέρες καὶ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας καὶ οἱ ὑπέροχοι ἐκκλησιαστικοὶ ποιηταί, γνήσια τέκνα τῆς ἑλληνικῆς διανοήσεως, ἀνέπτυξαν ὁλόκληρον, δυνάμεθα νὰ εἴπωμεν, τὴν δύναμιν τοῦ ἑλληνικοῦ αὐτῶν πνεύματος εἰς τρόπον, ὥστε, κατὰ τὴν ἐποχὴν τῆς ἀκμῆς ἰδίᾳ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῆς κοινῶς καλουμένης χρυσοῦ τῆς Ἐκκλησίας αἰῶνος, νὰ διαπιστοῦται νέα καὶ σπουδαία ἀναλαμπὴ τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος ὑπὸ τὸν χριστιανικὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα. Τὸ βάθος καὶ ὁ πλοῦτος τῆς ἑλληνικῆς Θεολογίας καὶ ποιήσεως, αἱ ὁποῖαι ἀποτελοῦν τὴν βάσιν καὶ ἀφετηρίαν, ὡς διὰ τὴν φιλοσοφίαν ἡ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων ἑλλήνων κλασσικῶν φιλοσόφων, πάσης περαιτέρω θεολογικῆς ἀναπτύξεως καὶ ἐκκλησιαστικῆς ἐξελίξεως, καὶ αἱ ὁποῖαι ἀείποτε καὶ ὅλως ἰδιαιτέρως σήμερον προὐκάλεσαν καὶ προκαλοῦν ἀπεριόριστον τὸν θαυμασμὸν τοῦ πεπολιτισμένου κόσμου, ἀποτελοῦσι τὸ μεγαλεῖον τῆς Ἐκκλησίας μας. Αὕτη ἀκριβῶς διὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὸ βαθὺ περιεχόμενον τῆς Θεολογίας καὶ τῆς λατρείας της εἰς ἐποχὰς καὶ περιόδους καταπτώσεως διετήρησεν ἐν ἑαυτῇ ἱκανὴν ἰκμάδα καὶ ζωτικότητα, δι' ὧν καὶ μόνων ἠδυνήθη νὰ διαθρέψῃ θρησκευτικῶς καὶ πνευματικῶς κατὰ τὴν διάρκειαν καιρῶν χαλεπῶν τὰ τέκνα αὐτῆς.

Ἀλλ' ὁ ἀναμφισβήτητος ἑλληνικὸς χαρακτὴρ τῆς Ὀρθοδοξίας, ἄνευ τοῦ ὁποίου δὲν δύναται αὕτη νὰ εἶναι ὅ,τι εἶναι, οὐ μόνον δὲν κατέστησαν αὐτὴν ὡς πρὸς τοῦτο δύναμιν ἀποκλειστικήν, ἀλλὰ διὰ τὴν φύσιν, τὴν ἐλευθερίαν καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς ἑλληνικῆς σκέψεως καὶ εἰς ἄκρον ἐλαστικήν. Ἀπόδειξις τὸ θαῦμα τῶν σλαυϊκῶν ἰδίᾳ καὶ τῶν ἄλλων ὀρθοδόξων λαῶν. Ἡ ἑλληνικὴ ὀρθοδοξία, κομίσασα

εἰς τούτους τὸ φῶς τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, οὐχὶ δὲ σπανίως καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, κατέστη εὐθὺς ἀμέσως δύναμις ἰδική των καὶ τμῆμα σπουδαιότατον τῆς ἐθνικῆς αὐτῶν ὑποστάσεως καὶ ζωῆς καὶ δὴ εἰς τὸν αὐτὸν ἀπαραλλάκτως βαθμὸν εἰς τρόπον, ὥστε ἡ 'Ορθοδοξία νὰ εἶναι διὰ τοὺς Σλαύους καὶ τοὺς Ρουμάνους καὶ τοὺς Σύρους καὶ εἴ τινας ἄλλους ἀκριβῶς ὅ,τι εἶναι διὰ τοὺς Ἕλληνας. Οὕτω δὲ ἡ 'Ορθοδοξία ἀπέβη οὐ μόνον δύναμις πνευματικὴ μεγάλη αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν καὶ δι' ἓν ἕκαστον ἔθνος, τὸ ὁποῖον θρησκευτικῶς ἐξυπηρετεῖ, ἀλλὰ καὶ μέγας συνεκτικὸς σύνδεσμος τῶν λαῶν, οἱ ὁποῖοι ἀνήκουν εἰς τὴν οἰκογένειάν της, διὰ τὴν κοινότητα τῆς θερμῆς θρησκευτικῆς ἀτμοσφαίρας, τὴν ὁποίαν πάντες καὶ ἐξ ἴσου ἀναπνέομεν.

'Αλλ' ἐνῷ ἡ 'Ορθοδοξία τοιαύτην ἀποτελεῖ δύναμιν δι' ἑαυτὴν καὶ κατὰ τὰς ἐσωτερικὰς αὐτῆς σχέσεις, οὐχὶ μικροτέραν δύναμιν ἀντιπροσωπεύει ἐξωτερικῶς. Κατὰ τὴν πρὸ τοῦ πολέμου καὶ μέχρι τοῦ μεγάλου σχίσματος τοῦ Θ' αἰῶνος ἐποχήν, ἡ ὁποία δύναται νὰ χαρακτηρισθῇ, ὡς ἐλέχθη, ὡς ἡ περίοδος τοῦ χωρισμοῦ καὶ τῆς σχολαστικότητος, ἡ 'Εκκλησία ἡμῶν συχνότατα, ἀμαθέστατα δὲ καὶ ἀδικώτατα, περιεφρονεῖτο ὑπό τε παπικῶν καὶ προτεσταντῶν θεολόγων καὶ ἐθεωρεῖτο ὡς ἐκκλησία νεκρὰ καὶ πετροποιημένη, ἀνίκανος νὰ παραγάγῃ νέαν πνευματικὴν ζωὴν καὶ πλήρως παραδεδομένη εἰς τὴν ὑπ' αὐτῶν νεκρὰν θεωρουμένην παράδοσιν καὶ τυπολατρείαν της, τὴν τόσον ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ δυστυχῶς καὶ ὑπὸ πολλῶν ἡμετέρων, παρεξηγηθεῖσαν καὶ παρανοηθεῖσαν. 'Αφ' ἧς ὅμως ἀπὸ τοῦ μεγάλου πολέμου καὶ ἐντεῦθεν ἐγένετο ἀντιληπτὴ πλέον καὶ ἐπιτακτικὴ ἡ ἀνάγκη τῆς συγκεντρώσεως καὶ συνεργασίας πασῶν τῶν πνευματικῶν χριστιανικῶν δυνάμεων πρὸς σχηματισμὸν ἑνιαίου μετώπου, ἡ προσοχὴ τοῦ λοιποῦ χριστιανικοῦ κόσμου ἐστράφη ἀμέριστος πρὸς τὴν 'Ορθοδοξίαν μας, ἡ ὁποία, καίτοι διὰ τὴν πρόσφατον εἰσέτι ἐκ τῆς μακρᾶς ταλαιπωρίας της ὑφισταμένην πνευματικὴν κατάπτωσιν δὲν παρουσιάζει ἴσως σήμερον τόσας ὅσας καὶ αἱ λοιπαὶ χριστιανικαὶ 'Εκκλησίαι πνευματικὰς δυνάμεις, δὲν ἀποτελεῖ ἐν τούτοις διὰ τὴν θέσιν, ἣν ἔχει ἐν τῇ ἱστορίᾳ τοῦ Χριστιανισμοῦ, διὰ τὰς δυνατότητας τῆς περαιτέρω αὐτῆς ἐξελίξεως, δύναμιν περιφρονητέαν καὶ παραμελήσιμον. Δεδομένου μάλιστα ὅτι εἰς τὴν νεωτέραν αὐτὴν κίνησιν, τὴν κοινῶς λεγομένην καὶ διὰ τοῦ ἑλληνικοῦ ὅρου οἰκουμενικήν, δὲν συνεργάζεται διὰ τὴν πολιτικὴν τοῦ «non possumus» ἡ παπικὴ 'Εκκλησία, ἡ συνεργασία τῆς 'Εκκλησίας μας μετὰ τοῦ λοιποῦ χριστιανικοῦ κόσμου θεωρεῖται καὶ εἶναι πολύτιμος καὶ δι' ἄλλους μὲν σπουδαίους λόγους, ἀλλ' ἰδίᾳ διὰ τὴν σημασίαν καὶ τὸν πλοῦτον τῆς 'Ιερᾶς Παραδόσεως, τὴν ὁποίαν κρατεῖ καὶ ἔχει. Αἱ λοιπαὶ 'Εκκλησίαι, ἐνωρίτατα ἀποβαλοῦσαι τὴν παράδοσιν, ὀψίμως νῦν κατανοοῦσι τὴν μεγάλην αὐτῆς ἀξίαν καὶ δύναμιν, ἡ δὲ ὀρθὴ ἐκ μέρους τοῦ παπικοῦ κόσμου μομφὴ πρὸς αὐτὰς διὰ τὴν οὐσιώδη ταύτην ἔλλειψιν σπουδαίαν εὑρίσκει ἱκανοποίησιν καὶ διέξοδον ἐν τῇ μετὰ τῆς πλουσιωτάτης εἰς Παράδοσιν 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας συνεργασίᾳ, ἥτις εἰς τὸ ἑνιαῖον μέτωπον μετὰ τῶν λοιπῶν 'Εκκλησιῶν σπουδαιοτάτην, λόγῳ τῆς παραδόσεώς της, προσδίδει σημασίαν, σημεῖον, τὴν σπουδαιότητα τοῦ ὁποίου δὲν γνωρίζω ἂν ἀντελήφθη πλήρως καὶ αὐτὴ ἀκόμη ἡ 'Ορθόδοξος Θεολογία.

III.

Ἀλλ' ἡ τοιαύτη σημασία τῆς Ὀρθοδοξίας κατά τε τὰς ἐσωτερικὰς καὶ ἐξωτερικὰς αὐτῆς σχέσεις καὶ ἡ πλήρης συναίσθησις τῆς θέσεώς της, ὡς ἐκπροσωπούσης τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ, ὀργανισμοῦ δὲ ζῶντος καθ' ὅλας αὐτοῦ τὰς τῆς ζωῆς ἐκφάνσεις καὶ κατευθύνσεις, ἐπιβάλλουσι πλήρη ἀντίληψιν τῶν πρὸς ἑαυτὴν καὶ τοὺς ἄλλους ὑποχρεώσεων καὶ τὴν δημιουργίαν ἑνιαίας συνειδήσεως τῆς δυνάμεως, τὴν ὁποίαν ἡ Ὀρθοδοξία ἐσωτερικῶς καὶ ἐξωτερικῶς ἀντιπροσωπεύει. Καὶ ἰδοὺ λοιπόν, κατὰ ταῦτα, ἡ σημασία καὶ ἡ ἔννοια τῆς σημερινῆς συγκεντρώσεως.

Ἡ Ἐκκλησία μας εἰς τὰς ὑψίστας αὐτῆς ταύτας ἀποστολὰς καὶ ὑποχρεώσεις της δὲν δύναται νὰ ἄγεται καὶ νὰ φέρεται ἐκ τοῦ ἁπλοῦ ἐνστίκτου, ὡς μέχρι τοῦδε, καὶ τῆς ἁπλῆς καὶ ἁπλοϊκῆς παραδόσεως, ἀλλ' ἐπὶ τῇ βάσει θετικῶν κατευθύνσεων, βασιζομένων ἐπὶ ἐμπεριστατωμένης μελέτης τοῦ ἑαυτοῦ της, τῆς φύσεως, τῆς ὑποστάσεώς της, τῶν τάσεων, τῶν σκοπῶν καὶ ὑποχρεώσεών της καὶ τοῦ περιβάλλοντος, ἐγγυτέρου καὶ ἀπωτέρου, ἐντὸς τοῦ ὁποίου κινεῖται καὶ δρᾷ. Τὴν ἐπὶ πάντων τῶν σημείων τούτων τῆς ὑπάρξεώς της συνείδησιν εἶχε καὶ ἔχει πάντοτε ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία τοποθετημένην ἐν τῇ θεολογικῇ ἐπιστήμῃ. Ἡ μελέτη καὶ ἐπεξεργασία τῶν διαφόρων μεγάλων πνευματικῶν προβλημάτων, τὰ ὁποῖα φυσικῶς ἀπασχολοῦν λόγῳ τῆς θέσεώς της τὴν Ἐκκλησίαν, λαμβάνει χώραν πρότερον ἐν τῷ θεολογικῷ, οὕτως εἰπεῖν, ἐργαστηρίῳ, ἡ δὲ θεολογία θετικῶς οὕτω ἢ καὶ πολλάκις ἀρνητικῶς—διατὶ ὄχι; τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ—ἐργαζομένη, καὶ τὰς δυσχερεῖς προϋποθέσεις καὶ τὰ ἐπακολουθήματα συστηματικῶς μελετῶσα καὶ τακτοποιοῦσα προσαρμόζει τὰ πράγματα καὶ εὑρίσκει καὶ προετοιμάζει τὴν λύσιν, ἕτοιμον προσφέρουσα ὑλικὸν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, ἥτις ὑπὸ τοῦ Ἁγίου καθοδηγουμένη Πνεύματος λαμβάνει καὶ υἱοθετεῖ καὶ ἐπισήμως καθορίζει ὅ,τι ὀρθὸν καὶ πρέπον καὶ τῇ σωτηρίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἀλαθήτως προσῆκον. Ἰδοὺ ἡ πρώτη καὶ κυρία τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ἀποστολή, ἥτις εἶναι κυρίως ἡ πνευματικὴ ἐξυπηρέτησις τῆς Ἐκκλησίας, ἥτις πάλιν διὰ τῆς τοιαύτης θεραπαινίδος ὁδηγεῖται καὶ ὁδηγεῖ εἰς ἀνωτέραν πνευματικότητα καὶ τὰ πάντα ἐν πνεύματι Χριστοῦ καθορίζει. Ἡ τοιαύτη θέσις καὶ σημασία τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας εἰκονογραφεῖται, οὕτως εἰπεῖν, καθαρώτατα ἐν τῷ ζητήματι τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων, διότι, ὡς καταδεικνύει ἡ ἱστορία αὐτῶν, ὅ,τι ἡ Θεολογία διὰ τῆς θετικῆς καὶ τῆς ἀρνητικῆς πολλάκις ἐργασίας αὐτῆς προπαρεσκεύασε καὶ εἰς θέσιν ὡριμότητος διὰ τῆς πνευματικῆς αὐτῆς ἐπεξεργασίας ἔφερε, ἦλθεν ἡ Ἐκκλησία ἔπειτα καὶ ὑπὸ τοῦ Ἁγίου καθοδηγουμένη Πνεύματος καθώρισε καὶ τελικῶς ἀπεφάσισε, ἐν τοιαύτῃ δ' ἀληθῶς ἀλαθήτῳ σοφίᾳ, ὥστε τὰ ὑπ' αὐτῆς ἀλαθήτως ἑκάστοτε θεσπιζόμενα αἰωνίως ἀμετακίνητα καὶ ἀπαρασάλευτα καὶ ἀμετάβλητα νὰ εἶναι καὶ νὰ παραμένωσιν.

Καὶ σήμερον δέ, ἐφ' ὅσον θὰ ἀνεγνωρίζετο —διότι δὲν ἀναγνωρίζεται γενικῶς— ἡ ἀνάγκη συγκλήσεώς ποτε Οἰκουμενικῆς Συνόδου, δὲν θὰ ἦτο δυνατὸν νὰ προχωρήσῃ ἡ Ἐκκλησία εἰς ταύτην, ἄνευ τῆς σπουδαίας προπαρασκευαστικῆς

ἐργασίας τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, ἥτις θὰ ὑπέβαλεν εἰς μακρὰν καὶ ἐμπεριστατωμένην μελέτην πάντα τὰ ἀπασχολοῦντα τὴν Ἐκκλησίαν ζητήματα ἀπὸ τῶν σπουδαιοτέρων καὶ δυσχερεστέρων μέχρι καὶ τῶν δευτερευόντων καὶ εὐχερεστέρων, τινὰ τῶν ὁποίων ἀναγράφονται καὶ εἰς τὸ πρόγραμμα τοῦ ἡμετέρου Συνεδρίου. Ταῦτα καλῶς μελετώμενα καὶ προπαρασκευαζόμενα θὰ παρασχεθοῦν τῇ Ἐκκλησίᾳ ὡς ἕτοιμον ὑλικόν, ἐπὶ τοῦ ὁποίου τὴν τελικὴν κρίσιν καὶ ἀπόφασιν θὰ ἔχῃ ἡ ἰδία, διὰ τῆς ποιμαινούσης αὐτὴν μερίδος, ἥτις δὲν θὰ ἠδύνατο νὰ χωρήσῃ ἄλλως εἰς τὴν τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου σύγκλησιν, ἄνευ τῆς τοιαύτης προπαρασκευῆς, μὲ τὴν ὁποίαν καὶ αὕτη ματαίως, διὰ τὸν ὄγκον τῆς ποιμαντορικῆς ἐργασίας, ἰδίᾳ ὑπὸ τὰς σημερινὰς συνθήκας καὶ περιστάσεις, θὰ ἠσχολεῖτο. Σημειωτέον ὅτι τὸ πρᾶγμα διά τε τὴν Ἐκκλησίαν, ἀλλὰ καὶ δι᾽ αὐτὴν τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην, καθίσταται ἀκόμη δυσχερέστερον καὶ ἕνεκα τούτου ἔτι περισσότερον ἀπαραίτητον καὶ ἀναγκαῖον διὰ τὴν ἀπὸ τῆς μετὰ τὰς εἰκονομαχικὰς ἔριδας μέχρι τῆς σήμερον περίοδον.

Εἶναι γνωστὸν ὅτι ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων καὶ ἐντεῦθεν ἐπικρατεῖ διὰ τὰς κρατούσας συνθήκας περίοδος πνευματικῆς μᾶλλον καταπτώσεως. Αὗται αἱ εἰκονομαχικαὶ ἔριδες, ὡς διεξήχθησαν, ἀποτελοῦν δεῖγμα σαφοῦς καταπτώσεως, ἥτις ἐπετάθη διὰ τοῦ ἐπακολουθήσαντος μεταξὺ τῆς Ἀνατολικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας σχίσματος, τὸ ὁποῖον ἀπερρόφησεν ἐπὶ αἰῶνας ὁλοκλήρους τὴν θεολογικὴν σκέψιν, ἐπὶ μακρὸν καὶ συντριπτικῶς ἀσχοληθεῖσαν περὶ μικρὰς καὶ ἀσημάντους τῶν δύο Ἐκκλησιῶν διαφοράς, ἐπὶ παραμελήσει ἴσως τῆς σπουδαιοτέρας καὶ βασικωτέρας. Ἡ ἐπακολουθήσασα ἔπειτα ἐπέκτασις τοῦ τουρκικοῦ ζυγοῦ, ὑπὸ τὸν ὁποῖον ἐδούλευσεν ἐπὶ μακροὺς αἰῶνας τὸ μέγιστον καὶ κατὰ τὴν ἐποχὴν ἐκείνην ἄριστον καὶ ἡγούμενον τῆς Ὀρθοδοξίας τμῆμα, συνετέλεσεν, ὥστε ἡ κατάπτωσις νὰ ὁλοκληρωθῇ. Μόλις δ᾽ ἕνα περίπου αἰῶνα μετὰ τὴν ἀπελευθέρωσιν ἤρχισε νὰ γίνεται λόγος περὶ ἀναγεννήσεως τῶν θεολογικῶν γραμμάτων, ἐλάχιστον δεῖγμα τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ καὶ ἡ σήμερον πραγματοποιουμένη καὶ ἀπὸ πολλοῦ χρόνου ἐπιθυμητὴ συγκέντρωσις.

Βεβαίως, καθ᾽ ὅλην τὴν μακρὰν ταύτην περίοδον, ἀνεφάνησαν εἰς τὰ διάφορα τμήματα τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ ἰδίᾳ κατὰ τὴν μέχρι τοῦ 19ου αἰῶνος ἐποχὴν εἰς τὰ ἑλληνικὰ ἰδίᾳ καὶ τὰ ρωσσικά, ἔξοχοί τινες καὶ σημαντικοὶ θεολόγοι, οἱ ὁποῖοι παρουσιάζουν μεμονωμένην μὲν ἀναλαμπὴν τοῦ θεολογικοῦ πνεύματος, ἱκανὴν ὅμως παρὰ τὴν ἀσθένειάν της καὶ διὰ τὴν κρατοῦσαν γενικῶς κατάστασιν καὶ τὸ ἐπικρατοῦν σκότος εἰς ἱκανὴν νὰ φωτίσῃ τοὺς ὀρθοδόξους ὁρίζοντας ἀπόστασιν. Ἐν τῷ συνόλῳ ὅμως ἡ κατάπτωσις ἦτο πλήρης καὶ πολλὴ ἀπῃτεῖτο ἐργασία διὰ νὰ φθάσῃ τις καὶ εἰς ὃ σημεῖον εὑρισκόμεθα σήμερον.

Τὸ σπουδαιότατον εἶναι ὅτι οἱ ὀλίγοι οὗτοι τῆς ἐποχῆς τῆς δουλείας καὶ μικρὸν πρὸ αὐτῆς ἐξέχοντες θεολόγοι ὡς καὶ οἱ μέχρι τῶν ἡμερῶν ἡμῶν σπουδαίως μὲ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην ἀσχολούμενοι, διὰ τὸ ἐν τῇ Ἀνατολῇ ἐπικρατοῦν πλέον σκότος, ἐλάμβανον τὴν σοφίαν αὐτῶν ἐκ τῆς Δύσεως, ὅπου ἀπὸ τῆς ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἰδίᾳ καὶ τῆς ἐπικρατήσεως τῆς ἀναγεννήσεως μετηνάστευσεν ὁριστικῶς πλέον ὁ νεώτερος πολιτισμὸς καὶ τὰ γράμματα.

Ἐκ δευτέρας λοιπόν, οὕτως εἰπεῖν, χειρὸς ἐλάμβανον οἱ θεολόγοι μας τὴν θεολογικὴν αὐτῶν μόρφωσιν, ἡ δὲ δυτικὴ θεολογία εἴτε ἡ παπικὴ (ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον πρότερον) εἴτε ἡ προτεσταντικὴ (μεταγενεστέρως) ἦτο ἡ χειραγωγοῦσα τοὺς ὀλίγους Ἕλληνας καὶ Ρώσσους θεολόγους τῆς πρὸ τοῦ 19ου αἰῶνος ἐποχῆς, ἀκόμη δὲ καὶ τοὺς πανεπιστημιακούς, ἃς τοὺς ὀνομάσω οὕτω, θεολόγους τῆς ἀπὸ τοῦ 19ου αἰῶνος καὶ ἐντεῦθεν ἐποχῆς, ὅτε ἡ θεολογία εὗρε καὶ παρ' ἡμῖν κατὰ τὰ ἀπολύτως ὀρθὰ καὶ πεπολιτισμένα ἐκκλησιαστικὰ πρότυπα τῆς Δύσεως τὴν ἐν τοῖς Πανεπιστημίοις τῶν ὀρθοδόξων κρατῶν θέσιν της.

Τὸ γεγονὸς τοῦτο ἐξηγεῖ τὴν ἀναμφισβήτητον ἐπίδρασιν, ἣν κατὰ φυσικὸν λόγον ὑπέστη ἡ νεωτέρα ὀρθόδοξος θεολογία εἴτε ἐκ τῆς παπικῆς εἴτε ἐκ τῆς προτεσταντικῆς θεολογίας. Ὁ ἐξ ἡμῶν δὲ ἄνευ προκαταλήψεως καὶ μετὰ τῆς λελογισμένης σκέψεως καὶ διὰ τὴν ἐν τῇ Ὀρθοδοξίᾳ διείσδυσιν μικρὸν κατὰ μικρὸν χειραφετούμενος ἐν ταύτῃ ὀρθόδοξος θεολόγος χωρῶν εἰς τὰς μελέτας αὐτοῦ, δὲν εἶναι δυνατὸν ἢ ἀνὰ πᾶσαν στιγμὴν νὰ ἀντιληφθῇ τὴν ἐπίδρασιν ταύτην καὶ νὰ ἴδῃ πόσον βαθεῖα, μάλιστα εἴς τινας περιστάσεις καὶ εἰς ὡρισμένας λεπτομερείας τῆς θεολογικῆς καὶ ἐκκλησιαστικῆς ἐξελίξεως, ὑπῆρξεν αὐτή. Ἓν καὶ μόνον παράδειγμα θὰ ἀναφέρω διὰ νὰ εἰκονογραφήσω, οὕτως εἰπεῖν, τὸ πρᾶγμα, ἐπαρκῶς δὲ θὰ ἀποδειχθῇ δι' αὐτοῦ ἡ ἀλήθεια τοῦ λεγομένου διά τε τὴν προγενεστέραν καὶ τὴν σχεδὸν σύγχρονον ἡμῶν θεολογικὴν ταύτην ἐξέλιξιν.

Ἀφ' ἧς ἐποχῆς ἐν τῷ μεταξὺ τῶν παπικῶν καὶ προτεσταντικῶν ἐκκλησιῶν καὶ θεολόγων ἀνταγωνισμῷ ἐγένοντο, οὕτως εἰπεῖν, τοῦ συρμοῦ αἱ λεγόμεναι ὁμολογίαι (confessiones), ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία μὲ τὰς ἀσθενεῖς αὐτῆς τότε θεολογικὰς δυνάμεις, καίτοι ἔχουσα τὰ παλαίφατα καὶ αἰωνίως ἀμετάβλητα καὶ ἀλάθητα σύμβολα τῶν Ἁγίων Οἰκουμενικῶν Συνόδων καί, ὡς εἶναι ἱστορικῶς ἐξηκριβωμένον, ἐξ ἔξωθεν μᾶλλον κινουμένη ἐπιδράσεων καὶ ἐπιρροῶν, ἐθεώρησε πρέπον νὰ συντάξῃ καὶ παρουσιάσῃ νεωτέρας ὁμολογίας τῆς ὀρθοδόξου πίστεως γνωστὰς ὑπὸ τὰ ὀνόματα τοῦ Κριτοπούλου, τοῦ Μογίλα, τοῦ Δοσιθέου, τοῦ Λουκάρεως κλπ. Λοιπόν, εἶμαι βέβαιος, ὅτι οὐδεὶς ὀρθόθοξος θεολόγος σήμερον πραγματικῶς ἀνεπηρέαστον ἔχων τὴν ὀρθόδοξον αὐτοῦ συνείδησιν δύναταί ποτε νὰ δεχθῇ ὅτι αἱ ὁμολογίαι αὗται, ὡς ἔχουν, ἀντιπροσωπεύουν ἐν πᾶσι τὴν γνησίαν ὀρθόδοξον ἀντίληψιν καὶ διδασκαλίαν, καθ' ὅσον εἶναι φανερὸν ὅτι ἄλλη περισσότερον καὶ ἄλλη ὀλιγώτερον, παρὰ τὰς ἐν πολλοῖς ὀρθοδοξοτάτας αὐτῶν διδασκαλίας, καταφανῆ παρουσιάζουν τὰ ἴχνη τῆς παπικῆς ἢ τῆς προτεσταντικῆς ἐπιδράσεως, οὐχὶ σπανίως μονονουχί, παπικὰς ἢ προτεσταντικὰς περιέχουσαι διδασκαλίας.

Παρὰ ταῦτα, διὰ νὰ ἐξακολουθήσω τὸ παράδειγμα, αἱ ὁμολογίαι αὗται ἐνεφανίζοντο μέχρι καὶ πρό τινος ἀκόμη παρὰ τῶν σοφῶν ἄλλως τε ἡμετέρων διδασκάλων—μέχρι δηλ. καὶ τῆς ἰδικῆς μας γενεᾶς—ὡς γνησίως τὸ πνεῦμα τῆς ὀρθοδοξίας ἀντιπροσωπεύουσαι, τοῦτο δὲ διὰ τὴν συνοχὴν τῆς προγενεστέρας ἡμῶν θεολογικῆς γενεᾶς μὲ τὴν περίοδον, περὶ ἧς ὡμίλησα ἀνωτέρω. Ἡ πανεπιστημιακὴ θέσις τῆς Θεολογίας καὶ ἡ προϊοῦσα καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τῇ Θεολογίᾳ ἐπιστημονικὴ πρόοδος καὶ ἐπιβολὴ τῆς ἐπιστημονικῆς ἀκριβείας ἐν τῇ θεολογικῇ

ἐπιστημονικῇ ἐρεύνῃ καθ' ὅλως φυσικὸν λόγον εἶχε καὶ τοῦτο τὸ σπουδαῖον ἀποτέλεσμα, τῆς συναισθήσεως τῆς ἀνάγκης ἀποκτήσεως καθαρᾶς ὀρθοδόξου συνειδήσεως, ἀλλὰ καὶ τῆς πεποιθήσεως ὅτι ἡ ὀρθόδοξος Θεολογία, παρὰ τὰς μετὰ τῆς Θεολογίας τῶν λοιπῶν Ἐκκλησιῶν σχέσεις καὶ ἐπικοινωνίας αὐτῆς, εἶναι, ἕνεκα τοῦ πλούτου αὐτῆς καὶ ἰδίᾳ τοῦ πατερικοῦ, ἐντελῶς αὐτάρκης καὶ δύναται νὰ ἐξελιχθῇ ἐπὶ τῶν ἰδίων βάσεων καὶ ἀρχικῶν κατευθύνσεων ἄνευ ξένων χειραγωγήσεων, ἐπιδράσεων καὶ ἐπιρροῶν. Τοῦτο φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως περίεργον, διότι ἐσυνηθίσαμεν νὰ θεωρῶμεν τοὺς παλαιοτέρους καὶ συντηρητικωτέρους· ἡ ἐπιστημονικὴ ὅμως πρόοδος καὶ ἔρευνα παρουσιάζει ἀληθῶς πολλὰ τὰ περίεργα καὶ ἐκπληκτικά. Καὶ ἐν προκειμένῳ καταδεικνύει ὅτι οἱ παλαιότεροι ἡμῶν ἦσαν μὲν συντηρητικώτεροι, ἀλλὰ διὰ θεωρίας καὶ γνώσεις μεταγενεστέρας, τὰς ὁποίας, ὡς εἶπον ἀνωτέρω, ἐκ δευτέρας ἠρύσθησαν, ἀσυναισθήτως, διὰ τὸ κρατοῦν σκότος, χειρός, οὐχὶ δὲ καὶ ὀρθοδοξότεροι διὰ τὴν πρὸς τὴν ἀπωτέραν καὶ ἀρχαιοτέραν ὀρθόδοξον πατερικὴν θεολογίαν ἀπόστασιν αὐτῶν, ἥτις ἐδῶ μὲν ἐν Ἀνατολῇ εἶχε λησμονηθῇ, ἐκεῖ δὲ ἐν τῇ Δύσει εἶχεν ὑποστῇ τὰ ἐπακολουθήματα τῆς μεταγενεστέρας ἐξελίξεως τοῦ δυτικοῦ πνεύματος εἴτε ὑπὸ τὸν παπικὸν εἴτε ὑπὸ τὸν προτεσταντικὸν αὐτοῦ χαρακτῆρα, ἐξ οὗ καὶ ἀποκλειστικῶς ἤντλησαν οἱ πρὸ ἡμῶν θεολόγοι. Μήπως δέ, διὰ νὰ μεταχειρισθῶ ἀκόμη μίαν εἰκόνα, οἱ παλαιότεροι καὶ ἀμεσώτεροι πρόγονοι ἡμῶν διὰ τὴν ἁπλοϊκότητα καὶ ἀφέλειαν αὐτῶν δὲν περιεφρόνουν καὶ ἀπέρριπτον ὡς ἄχρηστα καὶ ἀνάξια λόγου τὰ ὑπέροχα ἐκεῖνα ἀρχαιολογικὰ καὶ παλαιὰ προγονικὰ ἀντικείμενα, τὰ ὁποῖα ἡμεῖς οἱ νεώτεροι ἀναζητοῦντες, ἀποκαθαίροντες καὶ εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτῶν λαμπρότητα καὶ καθαρότητα ἀποκαθιστῶντες, θεωροῦμεν ταῦτα δικαίως σπουδαῖα καὶ ὡραῖα καὶ πολύτιμα, ὑπερηφανευόμεθα διὰ τὴν κατοχήν των καὶ τὰ θαυμάζομεν καὶ τὰ ἀγαπῶμεν περισσότερον ἀπὸ τὰ νέα καὶ νεωτεριστικά; Ἰδοὺ ἡ θέσις τῆς παλαιοτέρας ἡμῶν καὶ τῆς συγχρόνου θεολογίας, ἀλλ' ἰδοὺ καὶ τὸ ἔργον τῆς νεωτέρας θεολογίας.

Ἀλλ' ἡ αἰσία ἀνάπτυξις τῆς χειραφετημένης καὶ ἐλευθέρας ὀρθοδόξου συνειδήσεως, τῆς ἀποκρουούσης τὰς ξένας καὶ ἔξωθεν ἐπιρροάς, ἐπιβάλλει εἰς αὐτήν, κατὰ φυσικὸν λόγον, τὴν ἐπιτακτικὴν ὑποχρέωσιν συνεχοῦς, ἐπιμόχθου καὶ ἐμπεριστατωμένης ἐργασίας καὶ αὐστηρῶς ἐπιστημονικῆς ἀπασχολήσεως πρὸς ἀποκάθαρσιν τῆς Θεολογίας μας ἐκ τῶν νέων καὶ παρεισάκτων στοιχείων, τὰ ὁποῖα ἀσυναισθήτως εἰς παλαιοτέραν ἐποχὴν εἰσεχώρησαν καὶ ὑπεισῆλθον εἰς αὐτήν. Εἶναι ἀνάγκη νὰ ἀποδώσωμεν εἰς τὴν Ὀρθοδοξίαν μας τὴν πρώτην αὐτῆς, τὴν πατερικὴν καθαρότητα, καὶ ἀφοῦ ἀποκαταστήσωμεν αὐτὴν πλήρως θὰ ἀντιληφθῶμεν τότε, ἀλλὰ καὶ μόνον τότε, ὅτι αὕτη εἶναι αὐτάρκης καὶ ὅτι ἄνευ σοβαρᾶς ἔξωθεν βοηθείας καὶ διαταράξεως τῆς ἰδίας αὐτῆς κατευθύνσεως εἶναι ἱκανὴ νὰ ἐξακολουθήσῃ τὴν περαιτέρω αὐτῆς ἐξέλιξιν, τὴν διὰ τὰς ἐξωτερικὰς ἀντιξόους συνθήκας ἀνακοπεῖσαν. Οὕτω θὰ ἀποδείξῃ, ὅτι ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, τὴν ὁποίαν ἐξυπηρετεῖ, δὲν εἶναι νεκρὰ καὶ πετροποιημένη, ὡς πολλαχῶς ἄλλοτε ἔξωθεν ἐξυβρίσθη, ἀλλὰ ζῶσα καὶ ζωντανὴ δύναμις, γνησίως τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀντιπροσωπεύουσα καὶ πλήρως τοῦτο ἐν συνεχείᾳ ἀδιακόπῳ πρὸς τὴν ἀρχαίαν καὶ ἀδιαίρετον Ἐκκλησίαν ἐκπροσωποῦσα.

Τὸ ἔργον τοῦτο εἶναι βαρύτατον καὶ δυσχερέστατον, ἡμεῖς δὲ ἔχομεν τὴν συναίσθησιν, ὅτι καὶ ἀσθενεῖς καὶ ὀλίγοι εἴμεθα. Ἔχομεν ὅμως πλήρη σήμερον κατὰ τὴν παροῦσαν ἱστορικὴν πρώτην ἐπὶ τὸ αὐτὸ συγκέντρωσιν τῶν ὑφισταμένων θεολογικῶν δυνάμεων ἐπὶ τὸν Κύριον τὴν ἐλπίδα ἡμῶν καὶ ἅπαξ τὸ πρῶτον καὶ βασικὸν καὶ κύριον ἀντικείμενον τῆς ἐργασίας ἡμῶν ἀντιληφθέντες καὶ πλήρη συναίσθησιν τῆς θέσεως τῆς Θεολογίας ἡμῶν καὶ τῶν ἀπέναντι ταύτης ὑποχρεώσεώς μας ἔχοντες, ὑπόσχεσιν παρέχομεν, ὅτι θὰ ἐργασθῶμεν σοβαρῶς καὶ σπουδαίως πρὸς τὴν κατεύθυνσιν ταύτην, οὐχὶ διὰ νὰ ἀποτελειώσωμεν ἡμεῖς τὸ βαρὺ τοῦτο ἀληθῶς ἔργον, τὸ ὁποῖον αἰῶνες ὁλόκληροι καὶ σοβαρώτατα ἱστορικὰ γεγονότα ἔθεσαν πρὸ ἡμῶν, ἀλλὰ διὰ νὰ διανοίξωμεν, ὡς ἄλλοι σκαπανεῖς, τὴν ὁδὸν καὶ κάμωμεν ἁπλῆν ἔναρξιν τῆς προκαταρκτικῆς ἐργασίας, τὴν ὁποίαν θὰ συνεχίσουν καὶ θὰ ἀποτελειώσουν αἱ μέλλουσαι, εὐτυχέστεραι δὲ ἡμῶν θεολογικαὶ γενεαί. Αὗται θὰ εὐτυχήσουν νὰ ἴδουν τὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν μας διὰ τῆς πνευματικῆς αὐτῶν ἐργασίας καὶ δράσεως ἀποκαθισταμένην εἰς τὸ ἀρχαῖον αὐτῆς μεγαλεῖον καὶ τὴν παλαιὰν αὐτῆς δόξαν.

Αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐπιστημονικὸν πρόγραμμα τοῦ Συνεδρίου θετικῶς ὑποδεικνύει τοῦτο. Διότι γνωρίζομεν ὅτι τὰ θέματα, τὰ ὁποῖα ἐν αὐτῷ ἀναγράφονται, πλὴν τῶν παραλειφθέντων, καὶ πολλὰ καὶ σπουδαῖα καὶ μεγάλα εἶναι, μὴ δυνάμενα νὰ ἐξαντληθῶσιν εἰς τὰς ὀλίγας τοῦ Συνεδρίου συνεδριάσεις. Πλὴν ὅμως διὰ τῆς ἀναγραφῆς αὐτῶν ἠθέλομεν νὰ δείξωμεν τὰ κύρια σημεῖα, τὰ ὁποῖα ἀπασχολοῦν τὴν θεολογικὴν σκέψιν τῆς σήμερον. Ἡ μελέτη καὶ λύσις αὐτῶν κατ' ἀνάγκην θὰ ἐπακολουθήσῃ εἰς τὰ ἑπόμενα Συνέδρια.

IV.

Αὐτὸ τὸ σπουδαιότατον ἔργον ἔχει νὰ ἐπιτελέσῃ ἡ Ὀρθόδοξος Θεολογία καὶ ἡ ἀπὸ τῆς σήμερον ἐπ' αἰσίοις οἰωνοῖς ἐγκαινιαζομένη συνεργασία πασῶν τῶν θεολογικῶν δυνάμεων. Διὰ τῆς ἀληθῶς ἐπιμόχθου, ἀλλ' ὡραίας καὶ πλήρους εὐγενοῦς φιλοδοξίας ἐργασίας ταύτης καὶ τῆς πρὸς τὰ πατερικὰ πάτρια πλήρους αὐτῆς ἐπιστροφῆς, ἡ νεωτέρα Ὀρθόδοξος Θεολογία καὶ ἄνωθεν τὴν ἀπαραίτητον πνευματικὴν ἐνίσχυσιν λαμβάνουσα σπεύδει πρὸς δημιουργίαν ἀληθοῦς, γνησίας καὶ καθαρᾶς ὀρθοδόξου συνειδήσεως. Αὕτη ἀποτελεῖ τὸ μοναδικὸν κριτήριον καὶ τὴν μοναδικὴν κατευθυντήριον δύναμιν, τήν, ὡς εἰς παλαιοτέραν ἐποχήν, δυναμένην νὰ καθοδηγήσῃ τὴν Ἐκκλησίαν μας εἰς νέαν ἔνδοξον περίοδον πνευματικῆς καὶ ἠθικῆς ἀκμῆς, ἥτις καὶ μόνη δύναται νὰ καταστήσῃ ἐφικτὴν τὴν ἠθικὴν ἐπιβολὴν τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ τῆς διαρρυθμίσεως τῆς κοινωνικῆς ζωῆς ἐν ὅλαις αὐτῆς ταῖς λεπτομερείαις καὶ κατὰ τὰ ὑπὸ τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ, τὰ ὁποῖα ἐκπροσωπεῖ, ἐπιβαλλόμενα θέσμια.

Διὰ πάντων τούτων ἡ θεολογικὴ ἐπιστήμη, συνηνωμένη ἀπὸ τῆς σήμερον καὶ συνεργαζομένη, οὐδὲν ἄλλο προτίθεται καὶ ἐπιζητεῖ ἢ ἐν πλήρει συνειδήσει τῶν ὑποχρεώσεών της νὰ ἐξυπηρετήσῃ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ καταστήσῃ αὐτὴν νέαν πάλιν δύναμιν, πνευματικὴν καὶ κοινωνικήν, ἀξίαν τοῦ ὀνόματός της, τῆς ἀποστολῆς της καὶ τῆς ἱστορίας της.

Ἡ διὰ τῆς θεολογικῆς πρωτίστως βασικῆς ἐργασίας ἀνάδειξις τῆς Ἐκκλησίας ὡς πρώτου μεγέθους πνευματικοῦ καὶ κοινωνικοῦ παράγοντος ἀποτελεῖ, ἐξ ἄλλου, καὶ ἀνάγκην ἐπιτακτικὴν διὰ τὴν σημερινὴν κοινωνίαν, ἥτις περισσότερον ἢ εἰς πᾶσαν ἄλλην ἐποχὴν ἔχει κατ' ἐξοχὴν ἀνάγκην πολλῆς καὶ καλῆς χειραγωγίας διὰ νὰ δυνηθῇ νὰ ἐξέλθῃ τὸ ταχύτερον ἐκ τῆς μεμολυσμένης ἀτμοσφαίρας, εἰς τὴν ὁποίαν εὑρίσκεται καὶ τὴν ὁποίαν ἐδημιούργησε τὸ ἐπὶ μακρὸν ἀπερισπάστως ἐργαζόμενον ἠθικὸν κακόν, χωρὶς ἐπὶ αἰῶνας διὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν καὶ θεολογικὴν σχολαστικότητα ὅλων τῶν Ἐκκλησιῶν νὰ διαταραχθῇ σπουδαίως μέχρι σήμερον εἰς τὸ ἀντίχριστον ἔργον του.

Ἡ Ἐκκλησία καταλλήλως ὠργανωμένη καὶ ἱκανῶς πνευματικῶς ὡπλισμένη εἶναι ἡ μόνη δύναμις, ἥτις δύναται νὰ ἀντιταχθῇ ἀποτελεσματικῶς εἰς τὰς σήμερον ἐργαζομένας καταστρεπτικὰς καὶ ἀνατρεπτικὰς τῆς κρατούσης ἠθικῆς τάξεως ἀρχάς.

Ἰδού, Μεγαλειότατε, Μακαριώτατε, Κυρίαι καὶ Κύριοι, ἡ φίλοδοξία μας καὶ οἱ σκοποὶ τῆς ἐργασίας μας, ἰδοὺ αἱ κατευθύνσεις τῆς ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπιστημονικῆς ἡμῶν συλλογικῆς δράσεως. Εἶναι ἀναμφισβήτητον, ὅτι εἰς τὸ τόσον βαρὺ ἔργον μας ἔχομεν ἀνάγκην ἐνισχύσεως σοβαρᾶς, ἐνισχύσεως ἠθικῆς καὶ πνευματικῆς, διὰ νὰ δυνηθῶμεν νὰ φέρωμεν τὸ ἔργον, τὸ ὁποῖον ἀνελάβομεν, εἰς πέρας.

Ταῦτα ἔχων πρὸ ὀφθαλμῶν ἐπικαλοῦμαι πλουσίαν τὴν εὐλογίαν τοῦ ἐν Τριάδι ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τὸ ἔργον ἡμῶν καὶ παρακαλῶ ἐξ ὀνόματος ὁλοκλήρου τῆς σήμερον ἐνταῦθα συγκεντρωθείσης συγχρόνου ὀρθοδόξου θεολογικῆς σκέψεως τὴν μὲν Α. Μ. τὸν Βασιλέα νὰ εὐδοκήσῃ νὰ κηρύξῃ τὴν ἔναρξιν τῶν ἐργασιῶν τοῦ Συνεδρίου, τὸν δὲ Μακαριώτατον Ἀρχιεπίσκοπον καὶ τοὺς ἀντιπροσώπους τῶν αὐτοκεφάλων τμημάτων τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν νὰ εὐαρεστηθοῦν νὰ ἐπευλογήσουν τὴν ἀπαρχὴν ταύτην τῆς ἀληθῶς εὐγενοῦς ταύτης συνεργασίας καὶ προσπαθείας, τῆς ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Ἐκκλησίας εὐσεβάστως προσφερομένης. Ἀλλά, τέλος, ἐπικαλοῦμαι καὶ τοῦ ὀρθοδόξου λαοῦ ὁλοκλήρου τὸ ἀμέριστον καὶ ζωηρὸν ἐνδιαφέρον διὰ τὸ τόσον σημαντικὸν διὰ τὴν Ὀρθοδοξίαν μας ἔργον μας.

Παρακαλῶ τὴν Α. Μ. τὸν Βασιλέα τῶν Ἑλλήνων Γεώργιον τὸν Β' νὰ εὐδοκήσῃ νὰ κηρύξῃ τὴν ἔναρξιν τῶν ἐργασιῶν τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας.

DISCOURS D'OUVERTURE PRONONCÉ PAR M. LE PROFESSEUR HAMILCAR ALIVISATOS PROFESSEUR DE DROIT CANON, PRÉSIDENT DU CONGRÈS

Sire,
Monseigneur,
Mesdames, Messieurs,

I.

Je suis heureux de voir aujourd'hui se réaliser, après de longs et vraiment pénibles efforts, un projet que j'avais conçu depuis bien des années, toutefois d'une manière pas absolument originale.

L'Eglise Orthodoxe, qui continue sans interruption l'Eglise ancienne et une, malgré son importante évolution à l'époque byzantine, est entrée, surtout depuis la prise de Constantinople et sous plusieurs rapports bien avant, depuis les querelles des Icones et du Schisme, dans une longue période de décadence qui s'est prolongée presque jusqu'à nos jours.

A partir de la prise de Constantinople des conditions exceptionnellement défavorables pour la vie de l'Orthodoxie rendirent impossible tout mouvement spirituel sérieux. Même la plus grande section de l'Orthodoxie quant au nombre, l'Eglise Russe, bien qu'elle n'ait pas connu le joug étranger, n'était pas entièrement émancipée, étant alors nouvellement venue au Christianisme. Longtemps encore, elle dépendit en substance de l'Église-mère de Constantinople, assujettie à une domination étrangère.

Entretemps, la conscience nationale des peuples asservis commença à se ranimer. Et dès lors, commença aussi un mouvement naturel tendant à créer dans chaque pays de nouvelles Églises Orthodoxes nationales et autocéphales Création qui se réalisa au siècle dernier comme conséquence directe de l'affranchissement de ces peuples Ils formèrent des Etats libres où furent fondées les Églises autocéphales, conformément au principe absolument rationnel de l'Église libre dans un Etat libre, ainsi qu'au principe et à la disposition absolument louables de notre Eglise, de répandre ses secours spirituels et même ethniques sur les peuples auxquels elle dispense ses secours religieux.

Malheureusement, l'application de ces principes ne se fit pas entièrement sans qu'apparussent certaines tendances nationalistes provenant des directives unilatérales de la politique, au siècle dernier notamment. Tandis que la création d'Eglises autocéphales est parfaitement canonique et aide même au progrès de l'ensemble ecclésiastique, dans notre cas, parce qu'on s'est écarté du principe, elle a contribué à dresser entre les différentes sections de l'Orthodoxie de hautes murailles, que les différences raciales et ethniques

et aussi l'ignorance des langues des différents peuples orthodoxes ont rendues plus épaisses et plus inaccessibles. Cela faisait que souvent des peuples, appartenant à la même Eglise et allaités par la même Mère, se comportaient entre eux de façon très hostile et que leurs Églises, parfois menées inconsciemment par le nationalisme, s'observaient en dessous, se confinaient dans leurs propres limites, rompaient toute relation spirituelle entre elles et demeuraient dans un isolement qui les étouffait. Inutile d'ajouter que cette décadence a aggravé celle de l'Eglise comme ensemble et l'a menée jusqu'au marasme.

A vrai dire, même la science théologique, qui dessert spécialement l'Eglise, ne fut pas exempte de ces tendances, puisque, l'ignorance de la langue aidant, le mouvement théologique qui se produisait dans un pays orthodoxe était presque ignoré, sinon méprisé, pour des raisons nationalistes, dans un autre; et, dans tous les cas, il était regardé comme suspect. Il est inutile de relever que, au siècle dernier et jusqu'à la fin de la guerre mondiale en 1920, des conditions internationales favorisaient ces tendances et que l'encouragement chauviniste donné à l'amour-propre national les imposait comme absolument nécessaires et indispensables.

Cependant l'époque nouvelle est arrivée. L'ère de l'isolement politique et social a pris fin. La conviction que chacun peut vivre en plein isolement, loin de toute entente et de toute relation avec les autres, a définitivement cessé d'être en vigueur. La grande guerre surtout, malgré sa cruauté et ses résultats funestes, a enseigné aux hommes que la sincérité entre eux, la collaboration et l'affection constituent non seulement la méthode la plus belle, mais aussi la plus pratique du vrai progrès des peuples et des sociétés. En effet, dans un laps de temps relativement minime, il s'est accompli un travail si prodigieux pour établir le contact des peuples, pour adapter aux contingences nouvelles le rythme de vie de l'humanité, que malgré l'état aigu où se trouve actuellement l'univers, il est imposible de ne pas reconnaître que, jamais plus qu'aujourd'hui dans l'histoire de l'humanité, on n'a observé une telle tendance à une connaissance, à une communion et à une collaboration plus étroites entre peuples. La Société des Nations ainsi qu'un grand nombre d'organisations internationales sérieuses, malgré les doutes et les critiques qui se manifestent à leur endroit, malgré la situation exceptionnellement grave dans laquelle se trouve le monde aujourd'hui, sont arrivées à des résultats très importants dans ce sens. Et, pour ne pas m'étendre à des généralités, je me borne au milieu théologique et ecclésiastique qui nous intéresse davantage en ce moment.

Avec la fin de la guerre mondiale commence une action intense des forces et des organisations internationales ecclésiastiques et théologiques. Elle vise à renverser les murailles chinoises qui séparent les différents peuples et les différentes Eglises, effet des grands évènements, des schismes

et du travail de la Théologie qui s'ensuivit naturellement, pour justifier et appuyer les points de vue en conflit; travail pénible, énorme et volumineux, mais scolastique et, je puis le dire, fanatique. Un grand effort réellement unitaire est accompli par ce qu'on appelle le mouvement œcuménique afin de réussir à renouer les chaînons rompus en des temps plus anciens, afin de concentrer les forces chrétiennes spirituelles qui existent dans le monde entier, et de créer un front chrétien unique en mesure de s'opposer au Mal moral lequel, organisé sous une quelconque de ses formes actuelles et régi par une forte discipline, menace d'une destruction réelle l'ordre religieux, moral et social. L'époque qui précède notre siècle pourrait être appelée l'ère de la division, pour l'étroitesse, pour l'obstination dans les conceptions des divers milieux, des milieux théologiques surtout, qui, dans la discussion théologique sur les formules et sur la conception unilatérale, souvent oubliaient entièrement la substance principale de la religion chrétienne elle-même. L'époque qui suit la guerre, indépendament des résultats, de certitude peut-être douteuse, qu'aura l'effort unitaire qui s'effectue, peut être appelée, ne serait-ce que pour cet effort, sa nature et son caractère, l'ère de l'union, du renouement et du réveil graduel d'une conscience chrétienne unique.

Le mouvement dit œcuménique, (il s'analyse essentiellement en trois grandes organisations internationales: 1) l'Alliance Universelle d'Amitié Internationale par les Eglises, qui a pour but d'examiner et de résoudre par des moyens pacifiques et d'intention chrétienne les différends qui séparent jusqu'au sang les peuples et les nations; 2) l'Organisation internationale de Foi et d'Administration, qui poursuit l'entente, très difficile quant à présent, des diverses Eglises sur les différences de dogme et la réalisation de leur union dogmatique; 3) l'Organisation universelle de ce qu'on appelle le Christianisme pratique, qui a pour but d'unir et de resserrer toutes les forces et toutes les conceptions morales du monde chrétien, pour faire ressortir et imposer la nécessité d'appliquer d'une manière pratique dans la vie sociale les principes moraux éternels et absolus de l'Evangile, à la fin de combattre efficacement et d'annihiler le mal moral qui domine et s'impose aujourd'hui effrontément à cause de l'indifférence qui se manifeste quant à l'application de ces principes moraux); ce mouvement œcuménique, dis-je, travaille d'une manière surhumaine pour arriver sinon à l'union—très difficile pour plusieurs raisons et de nos jours impossible—du moins à l'entente mutuelle des Eglises. Celui qui, comme moi, suit ce mouvement depuis sa genèse sera convaincu que nous ne tarderons pas à voir des résultats positifs de cet effort important. En effet, il y a quelques dizaines d'années à peine, la réunion de représentants des différentes Eglises était considérée comme impossible; même si elle avait été réalisée pour un instant, elle se serait dissoute dans une inimitié plus grande, à cause du fanatisme obstiné qui dominait de toutes parts et qui se fondait en majeure partie sur l'ignorance des condi-

tions et des choses. Aujourd'hui sont assemblés, dans un but commun des représentants de différentes Eglises, et de l'Eglise catholique elle-même sous forme d'observateurs amicaux; ils discutent en pleine harmonie et tranquillité sur les divergences qui existent et arrivent souvent à une entente réelle sur plusieurs points. Cela démontre le progrès déjà réalisé. Mais pourquoi, en ce discours solennel d'ouverture du Congrès Panorthodoxe, ai-je trouvé digne de mention spéciale le mouvement œcuménique qui n'a aucun rapport plus direct avec l'assemblée d'aujourd'hui?

J'ai dit au commencement que, malgré l'initiative dont est sorti ce Congrès, l'idée n'en était pas originale.

A ce mouvement œcuménique, dans ses trois directions, ont été invitées à collaborer toutes les Eglises Chrétiennes. Toutes, par conséquent la nôtre aussi, à l'exception seulement de l'Eglise Catholique qui continue, du moins officiellement, la politique du *Non possumus*, ont répondu avec enthousiasme. Et même notre Eglise, un peu avant cette invitation, avait pris, par l'intermédiaire du Patriarcat œcuménique, l'intiative de proposer la constitution d'une Société des Eglises, sur le modèle de la Société des Nations, et cette proposition avait fait l'objet d'une encyclique à toutes les Eglises Chrétiennes. Mais indépendament de cette initiative, l'Eglise Orthodoxe, par des représentants de ses différentes sections autocéphales, non seulement a collaboré avec les autres Eglises et a joint à l'effort commun ses propres forces actuellement faibles, mais elle a été aussi honorée de diverses manières en la personne de ses représentants (1), et jamais, depuis 1920, les représentants des Eglises Orthodoxes n'ont manqué aux assemblées internationales. Je n'ai pas à appeler votre attention sur l'importance de la participation de l'Eglise Orthodoxe à ce mouvement universel qui, d'insignifiant, peut devenir très important, car c'est un sujet qui ne nous intéresse pas directement en l'occurrence. Mais il est à noter que, dans ces réunions internationales dont l'occasion s'est présentée pour la première fois en cette ère nouvelle, se sont rencontrés et se sont connus des théologiens orthodoxes des différentes sections de l'Eglise Orthodoxe qui, jusqu'alors, s'ignoraient entre eux pour les raisons que j'ai citées plus haut. Bien plus, ces théologiens orthodoxes, s'étant trouvés dans ce milieu étranger, se sont unis spontanément et naturellement pour soutenir les points de vue orthodoxes et se sont présentés comme un groupe orthodoxe uni. Cela eut lieu à Lausanne notamment et à Stockholm en 1925, ainsi qu'en d'autres occasions, avant et après cette date. Ils ont ainsi attiré l'attention en présentant et en mettant en relief, au sein de la Famille chrétienne, l'Orthodoxie que l'on croyait presque morte.

---

(1) S. E. l'Archevêque de Thyateira, représentant du Patriarcat Oecuménique fut à plus d'une reprise nommé Président des Assemblées, et celui qui parle Secrétaire.

Voilà ce qui nous a conduits à l'idée que nous voyons aujourd'hui réalisée si solennellement. La rencontre à ces occasions d'un grand nombre de Théologiens orthodoxes a fait naître l'idée d'une union possible et indispensable des forces orthodoxes existantes. Du moment que nous, Orthodoxes, prenons part comme éléments isolés au mouvement œcuménique, profitant des assemblées qui ont lieu ailleurs et sur une initiative étrangère, ne serait-il pas possible d'organiser une assemblée exclusivement orthodoxe pour mettre plus directement nos forces en contact et en relation dans un effort unique et organisé, afin de présenter l'Orthodoxie comme une force unie et réellement chrétienne, qu'elle est en effet, et de laquelle nous-mêmes et ceux qui sont en dehors d'elle attendons tant? Cette pensée, communiquée aux collègues ici présents, lors d'une Conférence à Copenhague en 1922, fut acceptée avec enthousiasme et a germé comme une bonne semence. Car l'idée de l'entente et de la collaboration avait mûri dans tous les cercles de la Théologie Orthodoxe. Tous, sans exception, ont senti le besoin de cette union et spontanément ont été d'accord en principe. Restait à décider où, quand et comment cette pensée deviendrait une réalité.

Le lieu fut trouvé aussitôt. Tous ceux qui étaient présents à cette première assemblée et aux autres de même nature qui suivirent et dans lesquelles la chose fut discutée, notamment à Cambridge en 1932 et à Chamby (Suisse) en 1935, tous, dis-je, reconnaissant d'où venait l'initiative, qui vraiment ne peut pas être nommée ainsi, car personne n'avait une opinion ni un sentiment différents, décidèrent aussitôt qu'Athènes devait être le siège du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, puisqu'elle est actuellement le siège de la Faculté de Théologie la plus ancienne. Quant à la procédure et la date, il a fallu plus de dix ans pour les fixer. Mais pourquoi m'attarder plus longtemps? Voici qu'en ce jour, cette assemblée qui n'était que pensée et désir est devenue une réalité: nous sommes réunis pour l'ouverture du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. C'est au mouvement œcuménique que nous devons l'occasion d'avoir étudié, manifesté et réalisé l'idée du Congrès. C'est un acte de justice que de le reconnaître en ce moment et de relever, à ce point de vue, la connexion de notre Congrès avec ce mouvement universel qui donne d'ailleurs tant de promesses, surtout pour l'avenir de l'humanité chrétienne.

II.

Mais quelle importance, quelle signification, quel but poursuit l'assemblée de ce jour, ainsi que l'organisation du Congrès constituée à Bucarest en Janvier dernier, qui continuera désormais à subsister longtemps encore, si Dieu le veut?

Pour comprendre exactement la portée de la chose, il est nécessaire

de concevoir clairement la situation de l'Orthodoxie pour elle-même et pour le reste du monde chrétien.

L'Eglise Orthodoxe, dans sa structure intérieure et dans son entité, constitue une manifestation et un aspect très important de l'idéal et du monde chrétiens.

Formant, ainsi que je l'ai démontré ailleurs, une suite ininterrompue avec l'Eglise ancienne et indivisible, elle offre en elle-même la parfaite conjonction des principes fondamentaux de la religion chrétienne et de la pensée hellénique, qui durant de longs siècles a mis tout ce qu'elle avait de sublime et d'important au service de la nouvelle religion. Les grands Pères et Docteurs de l'Eglise, les sublimes poètes ecclésiastiques, purs fils de la pensée hellénique, ont développé, pouvons-nous dire, toute la force de leur esprit grec, de sorte que, surtout au temps de la floraison de l'histoire ecclésiastique, à l'Age d'Or de l'Eglise, comme on dit communément, apparaît un nouvel et vif rayonnement de l'esprit hellénique sous son caractère chrétien. La profondeur et la richesse de la Théologie et de la poésie grecques, forment—comme pour la philosophie, la pensée des philosophes classiques grecs —la base et le point de départ du développement théologique ultérieur et de l'évolution ecclésiastique, qui en tout temps, mais aujourd'hui en particulier, ont provoqué et provoquent l'admiration illimitée du monde civilisé, et constituent la grandeur de notre Eglise. Précisément à cause de la richesse et de la profondeur de sa Théologie et de son culte, l'Eglise Orthodoxe a conservé aux époques et périodes de décadence assez de sève et de vitalité pour sauvegarder ses enfants, au point de vue religieux et spirituel, en de difficiles conjonctures.

Cependant le caractère hellénique évident de l'Orthodoxie, sans lequel elle ne peut pas être ce qu'elle est, n'a pas fait d'elle une puissance exclusiviste. Elle est au contraire extrêmement souple, à cause de la nature, de la liberté et du caractère de la pensée hellénique, à preuve le miracle des peuples slaves en particulier et des autres peuples orthodoxes. L'Orthodoxie hellénique leur a apporté la lumière de la religion chrétienne et souvent aussi celle de la civilisation. Mais tout de suite elle est devenue une force à eux et une partie très importante de leur entité et de leur existence nationale, au même degré, sans aucune différence; de façon que l'Orthodoxie est pour les Slaves et les Roumains et les Syriens et d'autres peuples exactement ce qu'elle est pour les Hellènes. Ainsi l'Orthodoxie est devenue, non seulement une grande force spirituelle en elle-même et singulièrement pour chaque nation qu'elle dessert au point de vue religieux, mais aussi un grand instrument de liaison pour les peuples qui appartiennent à sa famille, par la communauté de la chaude atmosphère religieuse que nous respirons tous également.

Or, tandis que l'Orthodoxie constitue une telle force pour elle-même

et dans ses relations intérieures, elle ne représente pas une puissance moindre à l'extérieur. A l'époque d'avant-guerre qui remonte jusqu'au grand Schisme du IXe siècle et peut être appelée, comme nous l'avons déjà dit, la période de la séparation et de la scolastique, notre Eglise était très souvent méprisée, fort injustement et par ignorance, des théologiens catholiques et protestants. Elle était considérée comme une Eglise morte et fossile, incapable de produire une nouvelle vie spirituelle et entièrement livrée à sa tradition et son formalisme, qu'ils considéraient comme morts, et qui furent si mal compris, si mal interprétés par eux et, malheureusement, par plusieurs d'entre nous. Mais depuis qu'après la grande guerre on a compris l'impérieuse nécessité de concentrer et faire collaborer toutes les force spirituelles chretiennes afin de former un front unique, l'attention du reste du monde chrétien s'est tournée vers notre Orthodoxie. Elle ne présente peut-être pas aujourd'hui autant de forces spirituelles que les autres Eglises chrétiennes puisque, récemment encore, elle se trouvait en dépression spirituelle par suite de ses longues épreuves passées. Elle n'est pas pourtant, vu la place qu'elle occupe dans l'histoire du Christianisme et les possibilités de son évolution future, une force méprisable et négligeable. Etant donné même qu'à ce mouvement moderne désigné par le terme grec oecuménique, l'Eglise latine ne collabore pas, en raison de la politique du *Non possumus,* la coopération de notre Eglise avec le reste du monde entier est considérée comme précieuse. Et elle l'est vraiment pour beaucoup de graves raisons, mais surtout pour l'importance et la richesse de la tradidition sacrée qu'elle détient. Les autres Eglises, ayant rejeté la tradition de très bonne heure, comprennent tardivement aujourd'hui sa grande valeur et sa force. Et le juste blâme que leur adresse le monde catholique pour ce manque essentiel trouve une importante satisfaction et une issue dans la collaboration avec l'Eglise Orthodoxe si riche en tradition. A ce front unique avec les autres Eglises, la nôtre donne une signification très haute par sa tradition, et c'est un point dont je ne sais si la Théologie orthodoxe elle-même a entièrement compris la portée.

III.

Mais cette valeur de l'Orthodoxie dans ses relations intérieures et extérieures ainsi que le plein sentiment de sa situation comme représentant l'Eglise du Christ, organisme vivant dans toutes les manifestations et les directions de sa vie, imposent la connaissance entière de ses obligations envers elle-même et envers les autres, ainsi que la création d'une conscience unique de la force interne et externe que représente l'Orthodoxie. C'est donc en cela que consiste l'importance et la signification de notre assemblée d'aujourd'hui.

Notre Eglise, dans ces très hautes missions et obligations, ne peut pas

se laisser mener par le simple instinct comme jusqu'à présent, et par la tradition simple et naïve. Elle doit agir sur la base de lignes de conduite positives, fondées sur l'étude analytique d'elle-même, de sa nature, de son entité, de ses tendances, de ses buts, de ses obligations et de l'ambiance, proche et lointaine, dans laquelle elle se meut et agit. La conscience de tous ces points de son existence, l'Eglise Orthodoxe l'avait et l'a toujours placée dans la Théologie. L'étude et l'élaboration des grands problèmes spirituels qui occupent naturellement l'Eglise en raison de sa situation, se font d'abord au laboratoire théologique, pour ainsi dire. Et la Théologie, travaillant ainsi positivement, ou même souvent négativement – pourquoi pas? l'esprit souffle où il veut — étudiant et règlant systématiquement les conditions difficiles ainsi que leurs conséquences, procède à des adaptations, trouve et prépare la solution, et offre par cela un matériel tout prêt à l'Eglise qui, sous l'inspiration du Saint-Esprit prend, adopte et détermine officiellement ce qui est juste, convenable et infailliblement adéquat au salut des hommes. Telle est la première et la principale mission de la Théologie, qui est surtout le service spirituel de l'Eglise. Celle-ci, conduite par une telle servante, conduit à son tour à une spiritualité plus élevée et détermine tout dans l'esprit du Christ. Cette position et signification de la Théologie Orthodoxe se dessine, pour ainsi dire, clairement dans la question des Conciles œcuméniques. En effet, comme le démontre leur histoire, ce que la Théologie a préparé par ses travaux positifs et souvent négatifs et a mûri par son élaboration spirituelle, l'Eglise est venue ensuite pour le déterminer et définitivement établir sous l'inspiration du Saint-Esprit. Et cela avec une sagesse vraiment infaillible, de sorte que tout ce qu'elle décrète chaque fois, infailliblement, soit et reste éternellement immuable, inébranlable et invariable.

Aujourd'hui aussi, dans le cas où l'on reconnaitrait, car elle n'est pas généralement reconnue, la nécessité de convoquer un Concile œcuménique, l'Eglise ne pourrait pas y procéder sans le travail préliminaire si important de la science théologique, qui étudierait longuement et en détail toutes les questions occupant l'Eglise, depuis les plus importantes et les plus difficiles jusqu'aux questions secondaires et aux plus faciles, dont quelquesunes sont inscrites au programme de notre congrès. Bien étudiées et bien préparées, ces questions seront présentées à l'Eglise comme un matériel tout prêt sur lequel elle aura jugement et décision définitive par ses pasteurs. Ceux-ci ne pourraient autrement procéder à la convocation d'un Concile œcuménique sans cette préparation qu'eux-mêmes entreprendraient en vain étant donné le volume du travail pastoral, surtout dans les conditions actuelles. Notons que la tâche, tant pour l'Eglise que pour la Théologie elle-même, devient encore plus ardue et par conséquent plus nécessaire et indispensable, pour la période qui s'étend depuis les querelles des iconoclastes jusqu'aujourd'hui.

On sait que, depuis cette époque, se manifeste une période plutôt de décadence spirituelle, en raison des conditions dominantes. Ces querelles, de la façon dont elles furent menées, sont la preuve d'une décadence évidente, qui s'est accrue par le Schisme qui suivit entre les Eglises d'Orient et d'Occident. Durant des siècles, il a absorbé en entier la pensée théologique, occupée pendant longtemps et d'une manière écrasante des différences plutôt infimes et insignifiantes des deux Eglises, au détriment des plus fondamentales. L'extension qui suivit du joug turc, auquel fut asservie, de longs siècles durant, la plus grande et alors la meilleure partie de l'Orthodoxie, sa partie dirigeante, a contribué à rendre la décadence totale. Ce n'est qu'un siècle environ après la libération qu'on commença à parler de la renaissance des lettres théologiques, dont nous avons une faible preuve dans ce Congrès si longtemps désiré et aujourd'hui réalisé.

Certes, durant cette longue période, et en particulier à l'époque qui précède le 19e siècle, des théologiens éminents sont apparus dans les sections hellénique et russe; lueurs isolées de l'esprit théologique, mais capables, malgré leur faiblesse, d'éclairer à une assez grande distance les horizons orthodoxes, étant donné la situation générale et les ténèbres qui y régnaient. Néanmoins, dans l'ensemble, la décadence était complète et il fallait un long travail pour arriver même au point où nous sommes aujourd'hui.

Ce qui est important, c'est que ces quelques éminents théologiens de l'époque de l'esclavage et des temps un peu antérieurs, ainsi que tous ceux qui, jusqu'à nous, se sont sérieusement occupés de Théologie, forcés par les ténèbres qui étreignaient l'Orient, allaient puiser leur science en Occident où, depuis la prise de Constantinople surtout et depuis la Renaissance, avaient définitivement émigré la civilisation moderne et les lettres.

C'est donc de seconde main pour ainsi dire que nos théologiens recevaient leur culture théologique. C'était la Théologie Occidentale, soit catholique (au début) soit protestante (plus récemment) qui influençait les rares théologiens Hellènes et Russes de l'époque antérieure au 19e siècle, et même les universitaires, si je puis les appeler ainsi, à partir du 19e siècle où la Théologie a trouvé sa place dans les Universités des pays orthodoxes, selon les modèles ecclésiastiques, absolument justes et à la hauteur de la culture moderne, qu'offrait l'Occident.

Ce fait explique l'indubitable influence qu'a naturellement subie la Théologie orthodoxe moderne, soit de la Théologie catholique, soit de la Théologie protestante. Le théologien orthodoxe qui avance dans ses études sans parti pris, avec une pensée rationnelle, et qui, pénétrant dans l'orthodoxie, s'émancipe peu à peu en elle, ne manque pas à tout instant de remarquer cette influence et de s'apercevoir combien elle fut profonde, surtout dans certains cas et certains détails de l'évolution théologique et ecclésiastique.

Je ne citerai qu'un exemple afin de peindre pour ainsi dire la chose, et ce sera une preuve suffisante de la vérité de ce que j'avance en ce qui concerne cette évolution antérieure et presque contemporaine.

Depuis que, dans la rivalité entre les Eglises et les théologiens catholiques et protestants, les Confessions sont devenues, si l'on peut parler ainsi, de mode, l'Eglise orthodoxe, bien que possédant les antiques symboles, éternellement immuables et infaillibles des Saints Conciles, sous la poussée aussi, comme cela est historiquement vérifié, des influences étran gères, jugea bon de rédiger et de présenter des confessions nouvelles de la foi orthodoxe, connus sous les noms des Critopoulos, Mogilas, Dosithéus, Loukaris, etc. Je suis donc certain qu'aujourd'hui aucun théologien orthodoxe, ayant sa conscience orthodoxe réellement exempte de toute influence, ne pourra jamais admettre que ces confessions, telles qu'elles sont rédigées, représentent la vraie conception et la vraie doctrine orthodoxes. Car il est manifeste que, malgré leurs doctrines pour la plupart très orthodoxes, elles présentent plus ou moins les traces évidentes de l'influence catholique ou protestante et contiennent souvent des doctrines de ces sources.

En outre, pour continuer mon exemple, ces confessions étaient présentées, il n'y pas longtemps encore par nos maîtres, savants d'ailleurs—c'est-à-dire jusqu'à notre génération—comme représentant le véritable esprit de l'Orthodoxie. Cela était dû à la connexion de la génération théologique qui nous a précédés avec la période dont j'ai parlé plus haut. La situation universitaire de la Théologie, les progrès scientifiques accomplis graduellement chez nous en Théologie, la pénétration de l'exactitude scientifique dans l'étude de la Théologie, eurent naturellement aussi cet important résultat: de faire comprendre la nécessité d'acquérir une conscience purement orthodoxe et de convaincre que la Théologie orthodoxe, malgré ses relations et son contact avec les autres Eglises, peut, à cause de sa richesse surtout en ce qui concerne la Patrologie, se suffire entièrement à elle-même, elle peut se développer sur ses propres bases d'après ses directives initiales, sans subir l'effet d'influences étrangères. Cela paraît bizarre à première vue, parce que nous avons pris l'habitude de considérer les anciens comme plus conservateurs. Mais le progrès et la recherche scientifiques présentent en vérité beaucoup de choses curieuses et étonnantes. Ils montrent que nos anciens étaient effectivement plus conservateurs que nous; toutefois, par suite des théories et des connaissances qu'ils ont acquises plus tard inconsciemment, de seconde main comme je l'ai dit plus haut à cause des ténèbres qui les entouraient, ils n'étaient pas plus orthodoxes que nous. Parce qu'ils s'étaient éloignés davantage de l'ancienne Théologie orthodoxe des Pères, qui avait été oubliée en Orient et qui avait subi en Occident les conséquences de l'évolution nouvelle de l'esprit occidental sous le caractère, soit catholique soit protestant, auquel ont exclusivement puisé le théolo-

giens qui nous ont précédés. Et pour me servir encore d'une image, est-ce que nos pères, par simplicité et naïveté, ne méprisaient pas, ne rejetaient pas comme inutiles et insignifiants ces magnifiques objets archéologiques de nos ancêtres que nous modernes avons recherchés, et auxquels nous avons rendu leur splendeur antique parce que nous les considérons, à juste titre, comme beaux, importants et précieux, que nous somme fiers de posséder, que nous admirons et aimons plus que les objets modernes et modernistes? Voilà la situation de notre Théologie ancienne et contemporaine et voilà aussi la tâche de la Théologie moderne.

Mais l'heureux développement de la conscience orthodoxe qui, émancipée et libre, rejette les influences étrangères, lui impose naturellement l'obligation impérieuse d'un travail suivi, fatigant, minutieux et d'une action rigoureusement scientifique pour épurer notre Théologie des éléments nouveaux et intrus qui s'y sont inconsciemment glissés à une époque plus ancienne. Il est nécessaire de rendre à notre Orthodoxie la première pureté des Pères et, après l'avoir entièrement rétablie nous comprendrons, mais alors seulement-qu'elle se suffit à elle-même; qu'elle est capable, sans apport sérieux du dehors, et sans déranger sa propre direction, de continuer son évolution qu'ont entravée des circonstances extérieures adverses. Il sera prouvé que l'Eglise Orthodoxe qu'elle dessert n'est pas insignifiante et fossile, comme souvent elle fut autrefois injurieusement appelée à l'étranger, mais qu'elle est une force vivante, représentant purement l'esprit du Christ en continuité ininterrompue avec l'ancienne et indivisible Église.

Cette tâche est très lourde, très difficile et nous avons le sentiment de notre faiblesse et de notre petit nombre. Cependant, en ce jour, en cette première concentration historique des forces théologiques existantes, nous mettons notre espoir en Dieu. Et nous faisons la promesse que, puisque nous avons compris le premier, fondamental et principal objet de notre travail, puisque nous avons pleine conscience de la situation de notre théologie et de nos obligations envers elle, nous travaillerons sérieusement dans cette direction. Non pas pour achever cette œuvre vraiment lourde que des siècles entiers et des événements historiques très graves ont portée devant nous, mais pour ouvrir la voie, en pionniers Pour commencer simplement le travail préliminaire qui sera continué et achevé par les générations théologiques futures, plus heureuses que nous, parce qu'elles verront notre Église Orthodoxe rétablie, par leur labeur et leur activité spirituelle, dans son antique splendeur et dans sa gloire d'antan.

C'est ce qu'indique d'une manière positive le programme scientifique de ce Congrès, car nous savons que les sujets inscrits sont nombreux, importants et ne peuvent pas être épuisés dans les quelques séances que nous tiendrons. En les inscrivant nous avons voulu seulement montrer les points principaux qui occupent la pensée théologique d'aujourd'hui.

Leur étude et leur solution feront nécessairement l'objet des Congrès qui vont suivre.

IV.

Telle est la tâche très importante que doivent accomplir la Théologie orthodoxe moderne et la collaboration de toutes les forces théologiques inaugurée en ce jour sous d'heureux auspices. Par ce travail, vraiment pénible mais beau et plein de noble ambition, par son retour absolu aux traditions des Pères, la Théologie orthodoxe moderne, recevant du ciel le renfort spirituel indispensable, marche d'un pas rapide pour former une conscience entièrement et purement orthodoxe. Cette conscience constitue le critérium unique et la force directrice qui pourra, comme à une époque plus ancienne, mener notre Église vers une ère nouvelle et glorieuse de prospérité spirituelle et morale, condition première pour rendre possible l'influence morale de l'Église sur le règlement de la vie sociale, dans tous ses détails et selon les normes des principes moraux de l'Evangile du Christ qu'elle représente.

Par tous ces moyens, la science théologique, en union et collaboration à partir de ce jour, ne se propose et ne recherche que de servir l'Église en pleine conscience de ses obligations, que de faire d'elle une force nouvelle, spirituelle et sociale, digne de son nom, de sa mission et de son histoire.

Le relèvement de l'Église comme facteur spirituel et social de première grandeur, par le travail fondamental de la Théologie tout d'abord, constitue d'ailleurs un besoin impérieux pour la société d'aujourd'hui. Plus que jamais elle a besoin d'une bonne et sage direction pour pouvoir sortir au plus tôt de l'atmosphère délétère où elle se trouve et qu'a créée le mal moral qui l'a rongée pendant des siècles, sans être sérieusement troublé jusqu'ici dans son œuvre antichrétienne, à cause du pédantisme ecclésiastique et théologique de toutes les Églises.

L'Église, convenablement organisée et suffisamment armée au point de vue spirituel, est la seule force qui peut s'opposer avec succès aux principes destructeurs et subversifs de l'ordre moral qui règne aujourd'hui.

Voilà, Sire, Monseigneur, Mesdames et Messieurs, notre ambition et les buts de notre œuvre. Voilà les lignes directrices de notre action scientifique en commun à partir de ce jour. Il est hors de doute que, dans notre tâche si lourde, nous avons besoin d'un encouragement sérieux, moral et spirituel, pour pouvoir la mener à bonne fin.

Ayant tout cela en vue, j'appelle sur notre œuvre les bénédictions de notre vrai Dieu en Trinité. Au nom de toute la pensée théologique contemporaine, assemblée ici en ce beau jour, je prie Sa Majesté le Roi de daigner proclamer l'ouverture des travaux du Congrès, Sa Beatitude l'Archevêque et les Représentants des Sections Autocéphales des Églises Orthodoxes de vouloir bien bénir le début de cette collaboration vraiment noble et de cet

effort qui s'accomplit respectueusement pour le bien de l'Église ; je demande enfin l'intérêt vif et sans partage de toût le peuple orthodoxe et je l'invite à prendre part à cette œuvre de si haute importance pour notre Orthodoxie.

Je prie S. M le Roi des Hellènes Georges II de daigner proclamer l'ouverture des travaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes.

ERÖFFNUNGSREDE
Vom
PRÄSIDENTEN DES KONGRESSES
PROF. D. Dr. HAMILKAR S. ALIVISATOS

Euer Majestät, Euer Seligkeit, meine Damen und Herren!

I.

Ich schätze mich glücklich, dass ich heute, nach so vielen harten Bemühungen einen Gedanken verwirklicht sehe, den ich vor vielen Jahren, wenn auch nicht in ganz origineller Weise gefasst habe.

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche, die eine ununterbrochene Fortsetzung der alten Vereinigten Kirche ist, war trotz der wichtigen Entwicklung, die sie während der ganzen Dauer der Byzantinischen Periode aufweist, seit der Eroberung Konstantinopels, aber auch lange vor dieser, und zwar seit der Zeit der Bilderstürmer und des Schismas, in eine lange Periode des *Verfalls* getreten, die wohl fast bis in unsere Zeit hineinreicht.

Die seit der Eroberung Konstantinopels herrschenden Verhältnisse waren für das Fortbestehen der Griechisch-Orthodoxen Kirche ausnehmend ungünstig, und zwar derartig beschaffen, dass jede geistige Bewegung innerhalb derselben unmöglich war. Auch die Russische Kirche, die zahlenmässig den grössten Teil der Orthodoxie bildete, war, obwohl sie kein fremdes Joch gekannt hatte, infolge der damals kaum erst geschehenen Bekehrung des russischen Volkes noch nicht ganz ausgereift und kirchlich emanzipiert und blieb für noch lange Zeit von der unter fremden Joch befindlichen Mutterkirche von Konstantinopel abhängig.

Aber inzwischen begann bei den unterjochten Völkern das *nationale Bewusstsein* allmählich zu erwachen. Und seit dieser Zeit fängt schon die natürliche Bewegung für die Gründung der neuren unabhängigen, orthodoxen, autokephalen, nationalen Kirchen an, welche im Laufe des vorigen Jahrhunderts als unmittelbare Folge der Befreiung jener Völker und der von ihnen gegründeten freien Staaten vollzogen wurde. In diesen Staaten wurden gemäss dem unbedingt richtigen Grundsatz «Freie Kirche im freien Staate»

und gemäss der grundsätzlichen Disposition unserer Kirche zur vollen geistigen und sogar auch nationalen Versorgung derjenigen Völker, die sie religiös bedient, die neuen autokephalen Kirchen gegründet.

Leider hat bei der Anwendung dieser Grundsätze das Auftreten mancher Tendenzen nicht gefehlt, die auf die einseitigen politischen Richtungen, insbesonders des vorigen Jahrhunderts, zurückzuführen sind. Und obwohl die Gründung von autokephalen Kirchen durchaus kanonisch und der Entwicklung des kirchlichen Ganzen zuträglich ist, so hat sie doch bei uns, infolge der inzwischen eingetretenen Abweichungen vom Prinzip, dazu beigetragen, das zwischen den verschiedenen Gebietsteilen der Orthodoxie hohe Mauern entstanden, welche durch die nationalen Unterschiede der verschiedenen Volksstämme und die Unkenntnis der Sprachen der orthodoxen Völker nur noch dicker und unübersteigbarer wurden; so kam es, dass Völker, die derselben Mutterkirche angehörten, einander aufs feindlichste gestimmt waren, während ihre Kirchen, von einem unbewussten Nationalismus getrieben, einander scheel ansahen und innerhalb ihrer eigenen Grenzen zurückgezogen, fast jeden geistigen Verkehr miteinander einstellten, um in einer geradezu erstickenden Vereinsamung zu verharren. Ich brauche wohl kaum zu betonen, dass ein solcher Zustand den Verfall nur verstärken kann, und in der Tat hat er unsere Kirche als Ganzes fast zum vollkommenen Marasmus geführt.

Selbst die die Kirche besonders bedienende theologische Wissenschaft blieb von jenen Tendenzen nicht ganz verschont, insofern als jede in irgend einem orthodoxen Land auftretende theologische Bewegung wegen der Unkenntnis der Sprache in anderen orthodoxen Gebieten ignoriert, ja aus nationalistischen Gründen sogar verachtet oder wenigstens als verdächtig angesehen wurde. Ich brauche wohl kaum zu betonen, dass die internationalen Verhältnisse des vorigen Jahrhunderts bis zum Schluss des Weltkrieges (1920) diese Tendenzen begünstigten und dass die chauvinistische Selbstgefälligkeit des nationalen Ehrgeizes sie als durchaus notwendig, ja unerlässlich durchzusetzen wusste.

Doch endlich brach die neue Epoche an. Die Zeiten der Vereinsamung waren zu Ende. Es wurde für immer mit der Überzeugung aufgeräumt, dass der Einzelne in gänzlicher Vereinsamung und fern von jeder geistigen Gemeinschaft mit anderen leben könne. Trotz seiner Grausamkeit und seiner unheimlichen Folgen hat der grosse Krieg die Menschen doch gelehrt, dass die schönste, aber zugleich auch praktische Wegmethode zum wirklichen Wohlergehen der Völker und Gemeinschaften nur in der gegenseitigen Aufrichtigkeit, Liebe und Zusammenarbeit zu suchen ist. In der Tat war die Arbeit, welche in einer verhältnismässig minimalen Zeitdauer zur Herbeiführung einer Annäherung zwischen den Völkern und zur Synchronisierung ihres Lebensrhythmus geleistet wurde, so gewaltig, dass man heute

ungeachtet des gespannten Zustandes, in welchem sich die Menschheit befindet, unbedingt zugeben muss, dass noch nie in der Weltgeschichte eine ähnliche Neigung zu engerem Verkehr, zu Bekanntschaft und Zusammenarbeit beobachtet worden ist. Es haben der Völkerbund und eine Menge anderer Organisationen von internationalem Charakter bedeutende Resultate erzielt, und dies trotz aller Vorbehalte und kritischen Zweifel, die man ihnen entgegensetzen könnte, und trotz der ausnehmend kritischen Lage, in der sich heute die Welt befindet. Um aber Verallgemeinerungen zu entgehen, will ich mich auf die theologische und kirchliche Welt beschränken, die uns in diesem Augenblick wohl mehr interessiert.

Mit dem Schluss des Weltkrieges beginnnt ein intensives Wirken der internationalen kirchlichen und theologischen Kräfte und Organisationen zum Niederreissen der die verschiedenen Völker und Kirchen voneinander trennenden chinesischen Mauern, die durch die grossen schismatischen und die darauf folgende mühsame und, wenn auch an Umfang bedeutende, so doch pedantische, ja fanatische theologische Streitschriftenarbeit entstanden waren.

Die *Ökumenische Bewegung* arbeitet eifrig daran, dass die in älteren Zeiten abgerissenen Verbindungsringe wieder zusammengefügt werden zum Zwecke der Vereinigung der überall auf der Welt existierenden christlichen, geistigen Kräfte und der Errichtung einer einheitlichen christlichen Front, um das sittliche Übel zu bekämpfen, das unter irgendeiner seiner modernen Formen geordnet und in sich diszipliniert die bestehende religiöse, sittliche und soziale Ordnung mit wirklichem Unheil bedroht. Wenn wir nun die Zeit vor unserem Jahrhundert auf Grund der beschränkten und hartnäckigen Anschauungen der damaligen theologischen Kreise, die bei der theologischen Diskussion und Formulierung in ihrer einseitigen Auffassung nicht selten das Wesen selbst der christlichen Religion vergassen, als das Zeitalter der Zwietracht bezeichnen können, so ist die Zeit nach dem Kriege, trotz der vielleicht als zweifelhaft zu bezeichnenden Resultate ihrer Einigungsbestrebungen schon auf Grund dieser Bewegung und ihrer Beschaffenheit unstreitig als die Epoche der Wiedervereinigung und des allmählichen Erwachens zum einheitlichen christlichen Bewusstsein zu betrachten.

Die sogenannte Ökumenische Bewegung (1) arbeitet heute mit übermenschlicher Kraft, um wenigstens die gegenseitige *Verständigung* der christlichen Kirchen zu erzielen, da deren *Vereinigung* in unseren Tagen aus

---

(1) Hauptsächlich in drei grosse internationale Organisationen zerfallend: 1. Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen; 2. Weltkonferenz für Glaubenslehre und Kirchenverfassung (on Faith and order), sogenannte Lausanner Bewegung; 3. Weltkonferenz für Praktisches Christentum (for Life and work), sogenannte Stockholmer Bewegung.

vielen Gründen äusserst schwierig, ja unmöglich sein würde. Wer, wie ich, diese Bewegung von ihrem ersten Entstehen an beobachtet, wird möglicherweise zur Überzeugung gelangen, dass es uns bald vergönnt sein wird, positive Resultate dieser bedeutungsvollen Bemühung zu erleben. Schon der Umstand, dass noch vor wenigen Jahrzehnten ein Zusammentreten von Vertretern der verschiedenen Kirchen für unmöglich gehalten wurde und dass, falls überhaupt geschehen, ein solches Zusammentreten sich bald wegen des allseitig herrschenden, zumeist auf grober Unkenntnis der gegenseitigen Verhältnisse beruhenden Fanatismus auflösen musste—während man heute die Vertreter der verschiedenen Kirchen (die der päpstlichen Kirche, allerdings nur als Beobachter, nicht ausgenommen) nebeneinander sitzen und in vollem Frieden über die zwischen ihnen bestehenden Differenzen diskutieren, bisweilen sogar zu einer wirklichen Verständigung über manche Punkte kommen sieht—, schon dieser Umstand, sage ich, ist Beweis genug für die nach dieser Richtung bereits gemachten Fortschritte.

Warum jedoch habe ich in dieser feierlichen Einleitungsrede für den panorthodoxen Kongress die ökumenische Bewegung besonders erwähnt, die in keiner direkten Beziehung zu ihm steht?

Ich sagte eingangs, dass, abgesehen von der Initiative für das heutige Zustandekommen des Kongresses, der Gedanke an sich nicht originell sei.

Zur Mitarbeit an der ökumenischen Bewegung in ihren drei Richtungen wurden sämtliche christlichen Kirchen aufgefordert, und alle, folglich auch die unsere, hatten der Aufforderung mit Begeisterung Folge geleistet, mit Ausnahme lediglich der päpstlichen Kirche, die wenigstens offiziell immer noch an ihrer alten Politik des «non possumus» festhält. Kurz vor Eingang der Aufforderung hatte unsere Kirche aus eigener Initiative durch das Ökumenische Patriarchat sogar die Gründung eines Kirchenbundes nach dem Vorbild des Völkerbundes vorgeschlagen. Dieser Vorschlag wurde allen christlichen Kirchen durch eine Enzyklika bekanntgegeben. Ausserdem hatte aber die Griechisch-Orthodoxe Kirche durch ihre Vertreter aus den autokephalen orthodoxen Kirchen mit den anderen Kirchen zusammengearbeitet und mit ihren vorderhand allerdings schwachen Kräften bei den gemeinschaftlichen Arbeiten nachgeholfen; mehrfach auch wurde sie in der Person ihrer Vertreter ausgezeichnet,(¹) und man kann wohl sagen, dass die Vertreter der Orthodoxen Kirche an keinem der seit dem Jahre 1920 stattgehabten Kongresse je gefehlt haben. Ich will Sie heute nicht mit einer Erörterung über das Mass und die Bedeutung der Beteiligung der Orthodoxen Kirche an der ökumenischen Bewegung aufhalten, da uns diese

---

(¹) Der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats wurde öfters zum Präsidenten und der sprechende zum Sekretär der verschiedenen Versammlungen und Komitees gewählt.

Frage, obwohl jene Beteiligung zu einem bedeutenden Faktor werden könnte, heute nicht unmittelbar interessiert. Ich möchte nur auf den Umstand hinweisen, dass bei Gelegenheit dieser internationalen Kongresse orthodoxe Theologen aus den verschiedenen Teilen der Orthodoxen Kirche welche aus den vorerwähnten Gründen einander bisher unbekannt waren, sich nun an ein und demselben Ort zusammenfanden und kennenlernten. Hierbei geschah es auch, dass mitten in der fremden Umgebung sich jene orthodoxen Theologen unwillkürlich und natürlicherweise bei der Verteidigung der griechisch-orthodoxen Gesichtspunkte zusammentaten, woraus jedesmal, so wie wir dies in Lausanne, besonders aber auch in Stockholm und bei anderen Gelegenheiten erlebten, eine einheitliche *Orthodoxe Gruppe* entstand, ein Umstand, der wegen der dadurch erreichten würdigen Repräsentation der allgemein für tot geglaubten Orthodoxie in der christlichen Familie hohes Aufsehen erregte.

Dies ist der bedeutungsvolle Umstand, der uns auf den Gedanken brachte, den wir heute in so feierlicher Weise verwirklicht sehen. Die Tatsache nämlich, dass mehrere orthodoxe Theologen an ein und demselben Ort zusammentreten konnten, hatte uns den Gedanken an die Möglichkeit ja Notwendigkeit eines Zusammenschlusses aller orthodoxen Kräfte vor Augen geführt. Wenn wir Orthodoxen—dachten wir—, an der ökumenischen Bewegung als Einzelne auf fremdem Boden und durch fremde Initiative teilnehmen, warum sollte es uns nicht möglich sein, einen rein Orthodoxen Kongress zu organisieren, um einen unmittelbareren Kontakt der theologischen Kräfte zum Zwecke einheitlicher Arbeit herbeizuführen, wodurch dann die Orthodoxie als eine wirkliche und geschlossene christliche Kraft erscheinen würde, die sie doch in der Tat ist, und von welcher so viel von ihr selber und von den Aussenstehenden erwartet wird? Dieser Gedanke wurde dann auch während einer Beratung in Kopenhagen im Jahre 1922 den anwesenden Kollegen mitgeteilt, und der gute Same gedieh, denn der Gedanke der gegenseitigen Verständigung und der Zusammenarbeit war in allen Kreisen der orthodoxen Theologen zur Reife gelangt: Alle, ohne Ausnahme empfanden die Notwendigkeit eines solchen Zusammenschlusses und blieben einig in Prinzip; das einzige, worüber sie noch überlegten, war, wie, wo und wann dieser Gedanke zur Wirklichkeit werden sollte.

Die Frage «wo» wurde sofort gelöst, da bei jener ersten Versammlung sowohl als auch in Cambridge 1933 und in Chamby (Schweiz) 1935, wiederholt alle Anwessenden sofort und ausdrücklich eklärten, dass Athen, wegen ihrer Initiative und als Sitz der ältesten theologischen Schule, auch der Sitz des I. Kongresses der Orthodoxen Theologie sein sollte. Das «Wie» freilich und das «Wann» sollten erst nach zehn Jahren bestimmt werden. Nur will ich Ihre Aufmerksamkeit nicht länger für diesen Punkt in Anspruch nehmen. Entscheidend ist, dass die seit langem in unseren Ge-

danken und Wünschen vorausbestimmte Tagung nun durch unser heutiges Zusammentreten und durch den heute in Athen beginnenden Kongress der Orthodoxen Theologie zur Tatsache geworden ist.

Die Gelegenheit aber zur Äusserung und Diskussion des Kongressgedankens wurde uns durch die ökumenische Bewegung gegeben, und recht ist es, diese *Verwandtschaft unseres Kongresses* mit der sonst so viel für das Wohl insbesondere der christlichen Menschheit versprechenden *ökumenischen Bewegung* hinzuweisen.

II.

Worin liegen nun *Bedeutung* und *Zweck* sowohl der heutigen Versammlung als auch der im vorigen Januar iu Bukarest durchgeführten Kongressorganisation, welche, so Gott will, für lange noch bestehen soll? Um uns über die Bedeutung der Sache genau klar zu werden, müssen wir uns die *Lage der Orthodoxie* an und für sich und in Bezug auf die übrige christliche Welt vergegenwärtigen.

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche bildet in ihrem inneren Wesen und Bestand einen überaus wichtigen Ausdruck der christlichen Weltanschauung.

Eine stetige Fortsetzung der alten und ungeteilten Kirche, wie ich anderswo gezeigt habe, weist die Griechisch-Orthodoxe Kirche auch eine wunderbare Verbindung der fundamentalen Grundsätze der christlichen Religion mit dem *altgriechischen* Denken auf, das ihr während langer Jahrhunderte alles in den Dienst stellte, was es an Hohem und Bedeutungsvollem besass. Die grossen Kirchenväter und Lehrer und die vortrefflichen Dichter der Kirche, die alle echte Söhne des griechischen Denkens waren, hatten die Kraft ihres griechischen Geistes in so reichem Masse entfaltet, dass man zur Glanzzeit der kirchlichen Geschichte, des sogenannten goldenen Jahrhunderts der Kirche, von einem bedeutenden Wiederaufleuchten des griechischen Geistes in seinem christlichen Ausdruck sprechen konnte. Die Tiefe und der Reichtum der griechischen Theologie und Dichtung, die für alle spätere Entwicklung der Kirche und Theologie, ähnlich wie die klassische Philosophie, Basis und Ausgangspunkt waren, und welche wie seit jeher so auch heute die unbeschränkte Bewunderung der zivilisierten Welt erregen, machen auch die Grösse unserer Kirche aus, die gerade wegen des Reichtums und des tiefen Inhalts ihrer Theologie und ihres Kultus in Zeiten des Verfalls immer noch soviel Kraft und Lebendigkeit übrigbehalten konnte, um sich in schweren Zeiten ihre Kinder religiös und geistig zu erhalten.

Aber der entschieden griechische Charakter der Orthodoxie, ohne den sie nicht das sein kann, was sie in Wirklichkeit ist, hat aus ihr keine ausschliessliche Kraft gemacht, sondern, eben wegen jenes besonderen Zuges des griechischen Denkens und der Freiheit, die demselben innewohnt, die

Orthodoxie zu einer äusserst anpassungsfähigen Glaubenskraft ausgestaltet: Zum Beweis diene das Wunder der slawischen und der anderen orthodoxen Völker. Nachdem die griechische Orthodoxie denselben das Licht der christlichen Religion und nicht selten auch dasjenige der Zivilisation gegeben hatte, wurde sie gleich zu ihrer eigenen Kraft und zu einem wichtigsten Bestandteil ihres nationalen Lebens und Bewusstseins, und zwar mit einer derartigen Gleichartigkeit, dass man behaupten kann, die Orthodoxie sei für die Slaven, Rumänen, Syrer und die anderen genau dasselbe, was sie für die Griechen ist. So wurde die Orthodoxie nicht nur zu einer grossen geistigen Kraft sowohl an sich selbst wie auch für jedes einzelne der Völker, deren Glauben sie ist, sondern auch zu einem grossen Verbindungsfaktor zwischen den Völkern, die ihrer Familie angehören und die dieselbe gemeinsame religiöse Atmosphäre atmen.

Aber wenn die Orthodoxie an und für sich und in ihren inneren Beziehungen eine solche Kraft darstellt, so ist ihre Kraft nach aussen nicht kleiner. Während der Zeit vor dem Kriege und bis zum grossen Schisma des 9. Jahrhunderts zurück, die, wie bereits gesagt, als die Zeit der Misshelligkeit und der Scholastik bezeichnet werden kann, wurde unsere Kirche sehr oft, doch aus Unwissenheit und Ungerechtigkeit sowohl von päpstlichen wie auch von protestantischen Theologen verachtet und als eine tote, in sich petrifizierte-Kirche betrachtet, die unfähig sei, ein neues geistiges Leben hervorzubringen und völlig ihrer, als tot betrachteten Tradition und ihrem rituellen Kultus ergeben sei, die beide in so hohem Grade von jenen und leider auch von vielen unserer eigenen Theologen missdeutet und missverstanden waren. Seitdem aber in Nachkriegszeiten die Notwendigkeit der Konzentrierung und Mitwirkung sämtlicher christlichen geistigen Kräfte zur Bildung einer einheitlichen Front, erkannt und als unbedingt empfunden wurde, wandte sich die Aufmerksamkeit der übrigen christlichen Welt ungeteilt der Orthodoxie zu, welche, obwohl sie wegen des immer noch bestehenden, auf die Nähe der durchgemachten Drangsalszeiten zurückzuführenden geistigen Verfalls, möglicherweise heute nicht soviel geistige Kräfte wie die übrigen christlichen Kirchen aufweist, dennoch auf Grund ihrer Stellung in der Geschichte des Christentums und ihrer weiteren Entwicklungsmöglichkeiten keine verachtungswürdige und zu vernachlässigende Kraft bildet. Und wenn man noch berücksichtigt, dass die päpstliche Kirche wegen der «non possumus» Politik keinen Anteil an der neuen, gewöhnlich mit dem griechischen Wort «ökumenisch» bezeichneten Bewegung nimmt, so wird man verstehen, warum ein Zusammenarbeiten unserer Kirche mit der übrigen christlichen Welt als kostbar betrachtet wird und es auch wirklich ist; und zwar aus vielen wichtigen Gründen, besonders aber auf Grund des Reichtums und der Bedeutung der *Heiligen Tradition*, die sie besitzt und hat. Die übrigen Kirchen, welche sehr früh die Tradition abgelegt haben, erkennen

nun, wenn auch spät, ihren grossen Wert und ihre Kraft, und der seitens der päpstlichen Welt wegen dieses wesentlichen Mangels gemachte richtige Vorwurf findet nun eine wichtige Genugtuung und einen Ausweg in der Zusammenarbeit mit der an Tradition überaus reichen Orthodoxen Kirche, welche so der einheitlichen Front mit den übrigen Kirchen eine grosse Bedeutung verleiht. Ich weiss nicht, ob die orthodoxe Theologie selbst die Wichtigkeit dieses Umstandes bereits voll erkannt hat.

Aber diese Bedeutung der Orthodoxie in ihren inneren und äusseren Beziehungen und das volle Bewusstsein ihrer Stellung als einer Vertreterin der Kirche Christi und als eines in allen seinen Lebensäusserungen und -richtungen lebendigen Organismus bedingen eine volle Erkenntnis ihrer *Verpflichtungen* gegen sich und die anderen, sowie die Schöpfung eines einheitlichen Bewusstseins der Kraft, welche die Orthodoxie nach innen und nach aussen hin darstellt. Und dieses ist wohl die Bedeutung und der Sinn der heutigen Versammlung.

Unsere Kirche kann nicht, wie bisher, in dieser ihrer höchsten Mission und in ihren Verpflichtungen vom blossen Instinkt und der naiven Tradition geleitet werden, sondern sie hat nach positiven Richtlinien und auf Grund einer eingehenden Prüfung selbst ihres Wesens und ihrer Natur, ihrer Tendenzen, Ziele und Verpflichtungen sowie ihrer näheren und ferneren Umgebung zu *handeln.* Die Erkenntnis aller dieser Existenzpunkte lag bei der Orthodoxen Kirche stets und liegt immer noch in der *theologischen Wissenschaft.* Das Studium und die Ausarbeitung der verschiedenen grossen geistigen Probleme, welche die Kirche natürlicherweise mit Rücksicht auf ihre Stellung beschäftigen müssen, werden in dem sozusagen theologischen Laboratorium vorausgeleistet; so fügt die Theologie in einer positiven, vielfach auch negativen Arbeit — warum nicht, weht doch der Geist wohin es ihm gefällt — die schwierigen Bedingungen und die Folgen systematisch prüfend, die Dinge ein, findet und bereitet die Lösungen vor und überreicht der Kirche das fertige Material, die ihrerseits, vom heiligen Geiste geleitet, nur dasjenige nimmt, adoptiert und bestimmt, was richtig und gebührend und dem menschlichen Heil unfehlbarerweise zuträglich ist. Dieses ist die erste und hauptsächlichste Aufgabe der theologischen Wissenschaft, dass sie die prinzipielle geistige Stütze der Kirche ausmacht, welche wiederum, indem sie von dieser Dienerin geleitet wird, selbst zu einer höheren Geistigkeit führt und alles im Geiste Christi bestimmt.

Diese Stellung und Bedeutung der griechisch-orthodoxen Theologie wird z. B. in der Frage des ökumenischen *Konzils* klar illustriert, denn wie die Geschichte der *Konzilien* zeigt, hat alles, was die Theologie durch ihre positive und vielfach auch negative Arbeit jeweils vorbereitet und durch ihre geistige Ausarbeitung zur Reife gebracht hat, später die Kirche, vom Heiligen Geiste geleitet, endgültig bestimmt und beschlossen, und zwar

mit solch unfehlbarer Weisheit, dass die von ihr jeweils in unfehlbarer Weise bestimmten Satzungen unverrückbar und unveränderlich sind und bleiben. Und heute noch, falls die Notwendigkeit der Berufung eines ökumenischen Konzils anerkannt würde — denn diese Notwendigkeit ist nicht allgemein anerkannt —, wäre es der Kirche doch nicht möglich, derselben ohne die belangvolle Vorbereitungsarbeit der theologischen Wissenschaft näherzutreten, die ihrerseits sämtliche, die Kirche beschäftigenden Fragen, und zwar von den wichtigeren und schwierigeren bis zu den unerheblicheren und leichteren — einige davon stehen auch auf dem Programm unseres Kongresses — einem langen und eingehenden Studium unterziehen müsste. Nach guter Prüfung und Vorbereitung dieser Fragen würden sie als fertiges Material der Kirche übergeben, welcher dann das endgültige Urteil und die Entscheidung darüber zustehen wird, und zwar durch ihren Klerus, der nun nach jener Vorbereitung zur Berufung des ökumenischen Konzils schreiten könnte, da er selbst sich, wegen der Menge seiner beruflichen Aufgaben, besonders unter den heutigen Verhältnissen, mit den Vorbereitungsarbeiten umsonst abmühen würde.

Es sei bemerkt, dass für die Kirche, aber auch für die theologische Wissenschaft die Sache noch schwieriger, daher auch notwendiger ist für die Periode von den Bildersturmzeiten bis auf unsere Tage. Es ist bekannt, dass seit der Zeit der Bilderstürmer in den bestehenden Verhältnissen eine Periode des *Verfalls* herrscht Die Art selbst, wie jener Streit durchgeführt wurde, ist ein klares Zeichen des Verfalls; durch das, mittlerweile zwischen der Östlichen und Westlichen Kirche eingetretene Schisma, welches jahrhundertelang das mit den unerheblichen Differenzen der beiden Kirchen in aufreibender Weise beschäftigte theologische Denken in Anspruch nahm, ist er nur noch mehr verschärft worden. Die darauf erfolgte Erweiterung des türkischen Joches, unter welchem während langer Jahrhunderte der grösste und in jener Zeit der beste und führende Teil der Orthodoxie verblieb, trug dazu bei, dass der Verfall vervollständigt wurde. Erst ein Jahrhundert nach der Befreiung konnte die Rede von einer Wiedergeburt der theologischen Wisssenchaft sein, deren kleinstes Zeichen auch die seit langem erstrebte, am heutigen Tage zur Wirklichkeit werdende Versammlung ist.

Allerdings waren während dieser ganzen langen Periode in den verschiedenen Gebietsteilen der Orthodoxen Kirche und insbesondere während der Zeit bis zum 19. Jahrhundert in den griechischen und den russischen Ländern einige treffliche und bedeutende Theologen aufgetreten, die ein vereinzeltes Aufblühen des theologischen Geistes bewirkten und trotz ihrer verhältnismässigen Schwäche, im Hinblick auf die finsteren Horizonte der Orthodoxie, auf hinreichende Entfernung leuchteten: Im grossen ganzen war jedoch der Verfall vollständig, und es bedurfte einer harten Arbeit, um zu dem Punkt zu gelangen, an dem wir uns heute befinden.

Das Wichtige ist, dass diese wenigen Theologen, die sich während der Sklavereiperiode und kurz vor dieser ausgezeichnet hatten, sowie diejenigen, die sich bis auf unsere Tage mit der theologischen Wissenschaft befasst haben, wegen der im Orient herrschenden Finsternis ihre *Weisheit vom Westen* hernahmen, wohin seit der Eroberung Konstantinopels und dem Aufkommen der Renaissance endgültig die neuere Zivilisation, die Kunst und die Wissenschaft eingewandert waren. So hatten unsere Theologen ihre theologische Bildung sozusagen aus zweiter Hand; es war die westliche Theologie, sei es die päpstliche (meistens früher), sei es die protestantische (später), welche die wenigen griechischen und russischen Theologen der Zeit vor dem 19. Jahrhundert und die akademischen, wenn ich sie so nennen darf, Theologen der Zeit seit dem 19. Jahrgundert (zu welcher Zeit der theologischen Wissenschaft auch bei uns nach den unbedingt richtigen und zivilisierten kirchlichen westlichen Vorbildern jene Stellung gegeben war, welche sie in den Universitäten der orthodoxen Länder innehat), an der Hand führte.

Aus diesem Umstande könnte man wohl den Einfluss erklären, den die päpstliche und die protestantische Theologie unbestritten auf die neuere orthodoxe Theologie hatten. Jeder unserer orthodoxen Theologen, der sich unbefangen, mit rationellem Denken und infolge seines Eindringens in den Geist der Orthodoxie allmählich in dieser emanzipiert, wird notwendigerweise im weiteren Verlauf seiner Studien den Einfluss jener Theologien in jedem Augenblick wahrnehmen und sehen, wie gross derselbe, besonders in manchen Fällen und manchen Einzelheiten der theologischen und kirchlichen Entwicklung gewesen ist.

Ich will nur eim *Beispiel* anführen: Seit der Zeit, als in dem Streite zwischen der päpstlichen und protestantischen Kirche die sogenannten *Bekenntnisse* (Confessiones) zur Mode geworden waren, hatte auch die Orthodoxe Kirche mit ihren damaligen schwachen theologischen Kräften, obwohl sie die alten und ewig unveränderlichen, unfehlbaren Glaubensbekenntnisse der Heiligen ökumenischen Konzile besass—allerdings wie geschichtlich festgestellt wurde, eher von äusseren Einflüssen bewogen—, es für nötig gehalten, neuere Bekenntnisse des orthodoxen Glaubens zusammenzustellen und vorzuweisen; sie sind unter den Namen des Kritopoulos, des Mogila, des Dositheos, des Lukaris usw. bekannt. Ich bin sicher, dass heute kein orthodoxer Theologe mit wirklich unbeeinträchtigtem orthodoxen Gewissen je zugeben könnte, dass jene Bekenntnisse, so wie sie verfasst sind, die echte orthodoxe Anschauung und Lehre wiedergeben, denn es ist offenbar, dass sie alle, das eine mehr, das andere weniger, ungeachtet der in ihnen enthaltenen durchaus orthodoxen Lehren, deutliche Spuren ihrer päpstlichen oder protestantischen Herkunft aufweisen und an manchen Stellen schier päpstliche oder protestantische Lehren enthalten.

Trotz alledem wurden, um das Beispiel fortzusetzen, jene Bekenntnisse noch bis vor kurzem—nämlich bis zu unserser Generation—von unseren im übrigen weisen Lehrern als der echte Geist der Orthodoxie vertreten und hingestellt; dies nur für den Zusammenhang der uns vorausgegangenen theologischen Generation mit der Zeitperiode, von der ich eben sprach. Die akademische Stellung der Theologie und die auch bei uns fortschreitende wisssenschaftliche Entwicklung der wissenschaftlichen Genauigkeit in der theologischen Forschung hatten aber natürlicherweise unter anderem auch das wichtige Resultat gezeitigt, dass man einerseits die Notwendigkeit eines *reinen orthodoxen Bewusstseins* erkannte, andererseits aber auch die Überzeugung gewann, dass die orthodoxe Theologie trotz ihrer Beziehungen und ihres Verkehrs mit der Theologie der anderen Kirchen, wegen ihres eigenen Reichtums, besonders des patristischen, vollkommen *selbstgenügsam* ist, ja dass sie sich auf ihrer eigenen Basis und ihren ursprünglichen Richtungslinien ohne jegliche fremde Leitung und äusseren Einfluss weiter entwickeln kann. Auf den ersten Blick scheint eine solche späte Erkenntnis sonderbar zu sein, da wir uns daran gewöhnt haben, die älteren auch für die konservativeren zu halten; doch weisen wissenschaftlicher Fortschritt und Forschung viel Sonderbares und Erstaunliches auf, und im vorliegenden Falle zeigen sie uns, dass die älteren zwar konservativer waren, aber dies nur im Beibehalten von Theorien und Kenntnissen, die sie, wie bereits gesagt, wegen der damals herrschenden Finsternis aus zweiter Hand entlehnt hatten: Theorien, die nicht in höherem Grade orthodox, sondern wegen ihres Abstandes von der weiter entfernten älteren orthodoxen Theologie, die hier im Orient vergessen war und dort im Westen unter der Einwirkung der späteren Entwicklung des westlichen Geistes, sei es in seinem protestantischen oder in seinem päpstlichen Ausdruck, verändert wurde — ebenfalls Abweichungen darstellten.

Hatten nicht auch, um noch ein Bild zu gebrauchen, unsere älteren und unmittelbaren Vorfahren in ihrer Einfachheit und Naivität jene erhabenen archäologischen und vorväterlichen Gegenstände als nutzlos verachtet und abgelehnt, — während wir jüngeren dieselben, nachdem wir sie gereinigt und zu ihrem alten Glanz und Reinheit wiederhergestellt haben, mit Recht für bedeutend, schön und kostbar halten, auf ihren Besitz stolz sind, sie bewundern und mehr als die neueren und modernisierenden lieben? Dieses ist die Stellung unserer älteren und zeitgenössischen Theologie, und dies das Werk der neueren.

Die glückliche Entwicklung des *emanzipierten und freien, den fremden Einfluss ablehnenden orthodoxen Bewusstseins* legt diesem jedoch die unbedingte Verpflichtung einer stetigen harten und eingehenden Arbeit sowie einer streng wissenschaftlichen Betätigung zur Säuberung unserer Theologie von den neuen Elementen, welche in älterer Zeit, ihr unbewusst, in sie

eingedrungen sind, auf. Es ist notwendig, dass wir unserer Orthodoxie ihre Reinheit zurückgeben und erst, wenn wir sie voll wiederhergestellt haben, dann, aber nur dann werden wir sehen, dass sie sich selbstgenügend ist; dass sie, ohne irgendwelche Hilfe von aussen und ihrer eigenen Richtungslinie überlassen, sehr wohl im Stande ist, ihre Entwicklung, die nur von äusseren widerwärtigen Verhältnissen aufgehalten worden war, allein weiter fortzusetzen und zu beweisen, dass die Orthodoxe Kirche, welcher sie dient, nicht tot und in sich verknöchert ist, wie es ihr früher mehrfach von ausserhalb vorgeworfen, sondern eine lebende und ebendige Kraft bildet, die den echten Geist Christi ausdrückt und diesen in stetiger Fortsetzung der alten und ungeteilten Kirche vertritt.

All dies ist freilich eine harte und schwere Aufgabe, und wir sind uns bewusst, dass wir schwach und wenig an Zahl sind; doch ist unser Vertrauen zu Gott bei dem gegenwärttgen geschichtlichen ersten Zusammenkommen der bestehenden theologischen Kräfte fest, und wir versprechen, dass wir, nachdem wir den fundamentalen und hauptsächlichen Gegenstand unserer Aufgabe erkannt haben und uns über die Stellung unserer Theologie sowohl, als auch über unsere Verpflichtungen ihr gegenüber vollkommen bewusst sind, ernst und hart nach dieser Richtung arbeiten werden; nicht etwa, um selbst das schwere Werk zu Ende zu bringen, das uns ganze Jahrhunderte und ernste geschichtliche Begebenheiten anvertraut haben, sondern, um, wie Pioniere einen Weg zu bahnen, in dem wir mit der Vorarbeit beginnen; kommende theologische Generationen, denen es beschieden sein wird, unsere Orthodoxe Kirche in ihre alte Grösse und Glanz wiedereinzusetzen, werden auch diese, unsere Arbeit fortsetzen und beenden.

Schon das wissenschaftliche Programm des Kongresses zeigt es positiv Wir alle wissen, dass die darin aufgeführten Themen zahlreich, wichtig und gross sind und dass sie nicht in den wenigen Sitzungen des Kongresses eine volle Lösung finden können. Aber, indem wir sie auf dem Programm aufführten, wollten wir nur zeigen, welches die hauptsächlichen Fragen sind, die das heutige theologische Denken beschäftigen. Ihre Prüfung und Lösung wird notwendigerweise während der kommenden Kongresse erfolgen müssen.

Dies ist das bedeutende Werk, welches die neuere orthodoxe Theologie und die am heutigen Tage, unter glücklichen Vorzeichen eingeweihte Versammlung der gesamten theologischen Kräfte vor sich hat. Durch solche wahrlich mühsame, doch schöne Arbeil, voll edler Bestrebungen, durch deren vollständige Rückkehr zu ihren kirchenväterlichen Überlieferungen, aber auch von oben hinreichend gestärkt, schreitet die neuere orthodoxe Theologie zur Schöpfung eines wirklich echten und rein orthodoxen Bewusst-, seins. Dies allein ist das einzige Kriterium und die einzige Richtungskraft

die, wie einst in älteren Zeiten, unsere Kirche zu einer neuen und ruhmvollen Zeit geistiger und sittlicher Blüte führen kann und durch welche allein ein bestimmender sittlicher Einfluss der Kirche auf die Gestaltung des sozialen Lebens in allen seinen Einzelheiten und gemäss den sittlichen Prinzipien des Evangelismus, die sie vertritt, erreicht werden kann.

Durch all dass sucht die, seit dem heutigen Tag vereinigte und einhellig arbeitende theologische Wissenschaft nichts anderes zu erreichen, als im vollen Bewusstsein ihrer Verpflichtungen *der Kirche zu dienen* und diese abermals zu einer geistigen und sozialen Kraft zu machen, die ihres Namens, ihrer Mission und ihrer Geschichte würdig sein wird.

Andererseits ist es aber unbedingt notwendig, dass auch die Kirche, und zwar hauptsächlich durch gründliche theologische Arbeit zu einem geistigen und sozialen Faktor erster Grösse für die heutige Gesellschaft werde; mehr denn zu irgendeiner anderen Zeit hat diese Gesellschaft eine gute Führung nötig, um so bald wie möglich aus der verunreinigten Atmosphäre heraustreten zu können, in der sie sich befindet, und die das lange schon, wegen der theologischen Pedanterie sämtlicher Kirchen in ungestörter Arbeit tätige, sitliche Übel geschaffen hat.

Entsprechend organisiert und hinreichend geistig ausgerüstet, bildet die Kirche die einzige Kraft, die sich den umstürzlerischen Zerstörungskräften der bestehenden sittlichen Ordnung, die heute am Werke sind, erfolgreich entgegensetzen wird.

Dieses ist, Eure Majestät, Eure Hochwürden, meine Damen und Herren, unser Ehrgeiz und der Zweck unserer Arbeit, dies die Richtlinie unserer gemeinschaftlichen, von nun an beginnenden wissenschaftlichen Arbeit. Es ist unbestreitbar, dass wir in diesem schweren Werk eine ernste Unterstützung nötig haben, eine moralische und geistige Unterstützung, um das übernommene Werk zu Ende bringen zu können.

Dies vor Augen führend, bitte ich, dass der wahre Dreieinige Gott seinen Segen auf unser Werk senden möge. Im Namen des ganzen am heutigen Tage hier zusammengetretenen zeitgenössischen theologischen Denkens *bitte* ich: Seine Majestät den König, dass Er die Eröffnung des Kongresses anzukünden geruhe; Seine Hochwürden den Erzbischof sowie die Vertreter der autokephalen Orthodoxen Kirchen, dass sie den Beginn dieser, in der Tat edlen Zusammenarbeit, welche zum Wohlergehen der Kirche demütig dargebracht wird, segnen mögen, und endlich das fromme Volk, dass es sein ungeteiltes und lebhaftes Interesse und seine Anteilnahme dem für unsere Orthodoxie so wichtigen Werke entgegenbringe.

Ich bitte Seine Majestät den König der Hellenen Georg den II, dass Er die Eröffnnung des ersten Kongresses der Orthodoxen Theologie zu Athen anzukünden geruhe.

S M. le Roi prononça ensuite l'allocution suivante que toute l'assistance écouta debout:

ALLOCUTION DE S. M. GEORGES II, ROI DES HELLÈNES

Κύριοι Σύνεδροι,

Αἰσθάνομαι ἰδιαιτέραν χαράν, διότι Μοὶ παρέχεται ἡ εὐκαιρία, ὅπως αὐτοπροσώπως χαιρετίσω ὑμᾶς συνελθόντας ἐν τῇ Ἑλλάδι.

Ἡ σύστασις καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ Συνεδρίου εὑρίσκουσιν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ χώρᾳ ταύτῃ ἀτμόσφαιραν συμπαθείας καὶ ἐγκαρδιότητος, ἥτις καὶ θὰ περιβάλῃ ὑμᾶς ἀναμφιβόλως καθ' ὅλην τὴν διάρκειαν αὐτοῦ.

Πέποιθα ὅτι τὸ ὑμέτερον Συνέδριον θὰ συμβάλῃ σπουδαίως εἰς τὴν πρόοδον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιστήμης, καὶ ὅτι διὰ τῆς συνεργασίας καὶ τῆς ἐν αὐτῇ συμβολῆς ἑκάστου ὑμῶν θὰ προαχθῇ ἱκανοποιητικῶς ἡ λύσις τῶν ἀπασχολούντων ὑμᾶς θεολογικῶν προβλημάτων. Πιστεύων δ' ἀκραδάντως ὅτι ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, ἐνισχυομένη διὰ τῆς θεολογίας αὐτῆς, ἀποτελεῖ πολυτιμότατον ἀναμορφωτικὸν παράγοντα τῶν λαῶν, οὓς ὑπηρετεῖ, χαίρω ὅτι τὸ ὑμέτερον Συνέδριον θὰ ἀποβῇ ἓν ἐπὶ πλέον μέσον ἐνδυναμώσεως καὶ στενωτέρας συμπράξεως τῶν αὐτοκεφάλων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.

Κύριοι Σύνεδροι, εἶμαι εὐτυχής, διότι ἡ χώρα Μου ἐξελέγη ὡς τόπος τῆς πρώτης ὑμῶν συνελεύσεως. Ἐκφράζων δὲ καὶ αὖθις τὴν ἣν ἔχω βεβαιότητα περὶ τῆς πλήρους ἐπιτυχίας τοῦ ἔργου ὑμῶν, κηρύσσω τὴν ἔναρξιν τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας.

Messieurs les Congressistes,

Je ressens une joie particulière de ce que l'occasion m'est donnée de vous saluer en personne réunis à Athènes.

La constitution et le but du Congrès ont tout de suite trouvé dans ce pays une atmosphère de sympathie et de cordialité qui vous entourera indubitablement pendant toute sa durée.

Je suis persuadé que votre Congrès contribuera grandement au progrès de la science théologique orthodoxe et que, par la collaboration et le concours de chacun de vous, il fera avancer de façon satisfaisante la solution des problèmes théologiques qui vous occupent. Croyant fermement que l'Église Orthodoxe, renforcée par sa théologie, constitue un facteur très précieux de réforme pour les peuples qu'elle sert, je me réjouis de ce que votre Congrès deviendra un moyen de plus pour renforcer et resserrer plus étroitement la coopération des Églises orthodoxes autocéphales.

Messieurs les Congressistes, je suis heureux de ce que mon pays ait été choisi comme lieu de votre première réunion. Et, en vous exprimant de nouveau ma certitude quant au succès complet de votre tâche, je proclame l'ouverture du premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes.

Le Président pria ensuite le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique de bien vouloir prendre la parole. M. Georgacopoulos lut alors l'allocution suivante:

ALLOCUTION DE M. GEORGACOPOULOS MINISTRE DES CULTES ET DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Ἐκ μέρους τῆς Ἑλληνικῆς Κυβερνήσεως ἀπευθύνω ἐγκάρδιον χαιρετισμὸν πρὸς τὰ σοφὰ μέλη τοῦ Α'. Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, τοῦ ὁποίου ἡ σύγκλησις ἐν Ἀθήναις, ἐν τῇ πόλει ὅπου ἐδίδαξεν ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ φοιτήσαντες ἐμορφώθησαν φιλοσοφικῶς μεγάλοι πατέρες καὶ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας, ὡς ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ Βασίλειος ὁ Μέγας, τιμᾷ καὶ συγκινεῖ ἰδιαιτέρως ὁλόκληρον τὸν Ἑλληνισμόν.

Τὸ Συνέδριον ὑμῶν, κύριοι, προκαλεῖ εὐλόγως τὴν προσοχὴν συμπάσης τῆς θεολογικῆς κοινῆς γνώμης, ἰδιαίτατα δὲ τῶν νεωτέρων ὀρθοδόξων Κρατῶν. Ταῦτα, συνεχίζοντα τὰς παραδόσεις τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους, περιέβαλλον διὰ πάσης τιμῆς καὶ πλείστων προνομίων τὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν καὶ πᾶσαν καταβάλλουν προσπάθειαν, ὅπως παραλλήλως προάγωνται τὰ θεολογικὰ γράμματα.

Πρὸς τοῦτο ἔταξαν, ὡς ὤφειλον, πρώτην μεταξὺ ἴσων, εἰς τὰ ἀνώτερα πανεπιστημιακὰ Πανδιδακτήρια τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην ὑπολογίζοντα βασίμως ἐπὶ τῆς ἀνωτέρας ἠθικῆς καὶ θρησκευτικῆς ἐπιρροῆς αὐτῆς ἐπί τε τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς κοινωνίας ὁλοκλήρου, τῆς ὁποίας ἡ σύμφωνος πρὸς τὴν ὑγιᾶ θρησκευτικήν μας παράδοσιν διαπαιδαγώγησις μόνον δι' ἐκκλησιαστικῶν ὀργάνων ἀνωτέρας μορφώσεως καὶ διανοήσεως δύναται νὰ ἐπιτευχθῇ.

Τὸ ἐνδιαφέρον τῆς Ἑλληνικῆς Κυβερνήσεως διὰ τὰς ἐργασίας τοῦ Συνεδρίου σας εἶναι ἐξαιρετικόν. Ἀναγνωρίζοντες τὴν μεγίστην πνευματικὴν δύναμιν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτὴν λαῶν, ἀντιλαβανόμεθα πόσον εὐεργετικὴ ἐπ' αὐτῶν δύναται ν' ἀποβῇ αὕτη ὅταν ἐπιτυχῶς κατευθύνεται.

Ὑπὲρ τῆς καλῆς ταύτης κατευθύνσεως ἐργαζόμενοι, Ὑμεῖς οἱ διακεκριμένοι τῶν ἀνωτάτων θεολογικῶν Σχολῶν τῆς Ὀρθοδοξίας διδάσκαλοι, συνέρχεσθε ἵνα διατυπώσητε τὰ πορίσματα τῶν ἐμβριθῶν Ὑμῶν μελετῶν ἐπὶ τῶν μεγάλων ζητημάτων, τὰ ὁποῖα ἀνεγράψατε εἰς τὸ πρόγραμμα τῶν ἐργασιῶν σας.

Μὲ τὴν διακρίνουσαν Ὑμᾶς αὐστηρὰν ἀντικειμενικότητα καὶ τὴν ἀνωτέραν ἐπιστημονικὴν ἀντίληψιν θὰ ἐπιτελέσητε τὸ εὐγενὲς ὑμῶν ἔργον καὶ θὰ συντελέσητε, διὰ τῆς στενῆς συνεργασίας μετὰ τῆς πεφωτισμένης Ἱεραρχίας τῆς Ὀρθοδοξίας, εἰς τὸ νὰ ἐπιτευχθῇ ἡ ποθουμένη τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν ἀνύψωσις εἰς τὴν παλαιὰν αὐτῆς εὔκλειαν, δύναμιν καὶ κάλλος.

Μὲ τὰς σκέψεις αὐτὰς ἀπευθύνω πρὸς ὑμᾶς, κύριοι Σύνεδροι, θερμὰς εὐχὰς ὑπὲρ τῆς πλήρους εὐοδώσεως τοῦ εὐγενοῦς ἔργου καὶ τοῦ εὐγενεστέρου σκοποῦ τοῦ Συνεδρίου σας.

S M. le Roi prononça ensuite l'allocution suivante que toute l'assistance écouta debout:

ALLOCUTION DE S. M. GEORGES II, ROI DES HELLÈNES

Κύριοι Σύνεδροι,

Αἰσθάνομαι ἰδιαιτέραν χαράν, διότι Μοὶ παρέχεται ἡ εὐκαιρία, ὅπως αὐτοπροσώπως χαιρετίσω ὑμᾶς συνελθόντας ἐν τῇ Ἑλλάδι.

Ἡ σύστασις καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ Συνεδρίου εὑρίσκουσιν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ χώρᾳ ταύτῃ ἀτμόσφαιραν συμπαθείας καὶ ἐγκαρδιότητος, ἥτις καὶ θὰ περιβάλῃ ὑμᾶς ἀναμφιβόλως καθ' ὅλην τὴν διάρκειαν αὐτοῦ.

Πέποιθα ὅτι τὸ ὑμέτερον Συνέδριον θὰ συμβάλῃ σπουδαίως εἰς τὴν πρόοδον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιστήμης, καὶ ὅτι διὰ τῆς συνεργασίας καὶ τῆς ἐν αὐτῇ συμβολῆς ἑκάστου ὑμῶν θὰ προαχθῇ ἱκανοποιητικῶς ἡ λύσις τῶν ἀπασχολούντων ὑμᾶς θεολογικῶν προβλημάτων. Πιστεύων δ' ἀκραδάντως ὅτι ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, ἐνισχυομένη διὰ τῆς θεολογίας αὐτῆς, ἀποτελεῖ πολυτιμότατον ἀναμορφωτικὸν παράγοντα τῶν λαῶν, οὓς ὑπηρετεῖ, χαίρω ὅτι τὸ ὑμέτερον Συνέδριον θὰ ἀποβῇ ἓν ἐπὶ πλέον μέσον ἐνδυναμώσεως καὶ στενωτέρας συμπράξεως τῶν αὐτοκεφάλων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.

Κύριοι Σύνεδροι, εἶμαι εὐτυχής, διότι ἡ χώρα Μου ἐξελέγη ὡς τόπος τῆς πρώτης ὑμῶν συνελεύσεως. Ἐκφράζων δὲ καὶ αὖθις τὴν ἣν ἔχω βεβαιότητα περὶ τῆς πλήρους ἐπιτυχίας τοῦ ἔργου ὑμῶν, κηρύσσω τὴν ἔναρξιν τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας.

Messieurs les Congressistes,

Je ressens une joie particulière de ce que l'occasion m'est donnée de vous saluer en personne réunis à Athènes.

La constitution et le but du Congrès ont tout de suite trouvé dans ce pays une atmosphère de sympathie et de cordialité qui vous entourera indubitablement pendant toute sa durée.

Je suis persuadé que votre Congrès contribuera grandement au progrès de la science théologique orthodoxe et que, par la collaboration et le concours de chacun de vous, il fera avancer de façon satisfaisante la solution des problèmes théologiques qui vous occupent. Croyant fermement que l'Église Orthodoxe, renforcée par sa théologie, constitue un facteur très précieux de réforme pour les peuples qu'elle sert, je me réjouis de ce que votre Congrès deviendra un moyen de plus pour renforcer et resserrer plus étroitement la coopération des Églises orthodoxes autocéphales.

Messieurs les Congressistes, je suis heureux de ce que mon pays ait été choisi comme lieu de votre première réunion. Et, en vous exprimant de nouveau ma certitude quant au succès complet de votre tâche, je proclame l'ouverture du premier Congrès de Théologie orthodoxe à Athènes.

Le Président pria ensuite le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique de bien vouloir prendre la parole. M. Georgacopoulos lut alors l'allocution suivante:

ALLOCUTION DE M. GEORGACOPOULOS MINISTRE DES CULTES ET DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Ἐκ μέρους τῆς Ἑλληνικῆς Κυβερνήσεως ἀπευθύνω ἐγκάρδιον χαιρετισμὸν πρὸς τὰ σοφὰ μέλη τοῦ Α'. Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, τοῦ ὁποίου ἡ σύγκλησις ἐν Ἀθήναις, ἐν τῇ πόλει ὅπου ἐδίδαξεν ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ φοιτήσαντες ἐμορφώθησαν φιλοσοφικῶς μεγάλοι πατέρες καὶ διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας, ὡς ὁ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ Βασίλειος ὁ Μέγας, τιμᾷ καὶ συγκινεῖ ἰδιαιτέρως ὁλόκληρον τὸν Ἑλληνισμόν.

Τὸ Συνέδριον ὑμῶν, κύριοι, προκαλεῖ εὐλόγως τὴν προσοχὴν συμπάσης τῆς θεολογικῆς κοινῆς γνώμης, ἰδιαίτατα δὲ τῶν νεωτέρων ὀρθοδόξων Κρατῶν. Ταῦτα, συνεχίζοντα τὰς παραδόσεις τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους, περιέβαλλον διὰ πάσης τιμῆς καὶ πλείστων προνομίων τὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν καὶ πᾶσαν καταβάλλουν προσπάθειαν, ὅπως παραλλήλως προάγωνται τὰ θεολογικὰ γράμματα.

Πρὸς τοῦτο ἔταξαν, ὡς ὤφειλον, πρώτην μεταξὺ ἴσων, εἰς τὰ ἀνώτερα πανεπιστημιακὰ Πανδιδακτήρια τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην ὑπολογίζοντα βασίμως ἐπὶ τῆς ἀνωτέρας ἠθικῆς καὶ θρησκευτικῆς ἐπιρροῆς αὐτῆς ἐπί τε τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς κοινωνίας ὁλοκλήρου, τῆς ὁποίας ἡ σύμφωνος πρὸς τὴν ὑγιᾶ θρησκευτικήν μας παράδοσιν διαπαιδαγώγησις μόνον δι' ἐκκλησιαστικῶν ὀργάνων ἀνωτέρας μορφώσεως καὶ διανοήσεως δύναται νὰ ἐπιτευχθῇ.

Τὸ ἐνδιαφέρον τῆς Ἑλληνικῆς Κυβερνήσεως διὰ τὰς ἐργασίας τοῦ Συνεδρίου σας εἶναι ἐξαιρετικόν. Ἀναγνωρίζοντες τὴν μεγίστην πνευματικὴν δύναμιν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τῶν πιστευόντων εἰς αὐτὴν λαῶν, ἀντιλαβανόμεθα πόσον εὐεργετικὴ ἐπ' αὐτῶν δύναται ν' ἀποβῇ αὕτη ὅταν ἐπιτυχῶς κατευθύνεται.

Ὑπὲρ τῆς καλῆς ταύτης κατευθύνσεως ἐργαζόμενοι, Ὑμεῖς οἱ διακεκριμένοι τῶν ἀνωτάτων θεολογικῶν Σχολῶν τῆς Ὀρθοδοξίας διδάσκαλοι, συνέρχεσθε ἵνα διατυπώσητε τὰ πορίσματα τῶν ἐμβριθῶν Ὑμῶν μελετῶν ἐπὶ τῶν μεγάλων ζητημάτων, τὰ ὁποῖα ἀνεγράψατε εἰς τὸ πρόγραμμα τῶν ἐργασιῶν σας.

Μὲ τὴν διακρίνουσαν Ὑμᾶς αὐστηρὰν ἀντικειμενικότητα καὶ τὴν ἀνωτέραν ἐπιστημονικὴν ἀντίληψιν θὰ ἐπιτελέσητε τὸ εὐγενὲς ὑμῶν ἔργον καὶ θὰ συντελέσητε, διὰ τῆς στενῆς συνεργασίας μετὰ τῆς πεφωτισμένης Ἱεραρχίας τῆς Ὀρθοδοξίας, εἰς τὸ νὰ ἐπιτευχθῇ ἡ ποθουμένη τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν ἀνύψωσις εἰς τὴν παλαιὰν αὐτῆς εὔκλειαν, δύναμιν καὶ κάλλος.

Μὲ τὰς σκέψεις αὐτὰς ἀπευθύνω πρὸς ὑμᾶς, κύριοι Σύνεδροι, θερμὰς εὐχὰς ὑπὲρ τῆς πλήρους εὐοδώσεως τοῦ εὐγενοῦς ἔργου καὶ τοῦ εὐγενεστέρου σκοποῦ τοῦ Συνεδρίου σας.

J'adresse les salutations cordiales du Gouvernement hellénique aux savants membres du Premier Congrès de Théologie orthodoxe. La convocation de ce Congrès à Athènes, dans la ville où a prêché l'Apôtre, où d'illustres Pères et Maîtres de l'Église, comme Grégoire le Théologien et Basile le Grand, sont venus s'instruire et se perfectionner dans la philosophie, honore et touche particulièrement l'Hellénisme tout entier.

Votre Congrès, Messieurs, attire à juste titre l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la théologie, en particulier dans les pays orthodoxes. Continuateurs de l'Empire byzantin, ces États entourent l'Église orthodoxe de grands honneurs, lui octroient de nombreux privilèges et travaillent fermement au progrès des études théologiques.

Dans ce but, ils ont donné, comme ils le devaient, à la science théologique la première place dans les Institutions universitaires, comptant sur l'influence morale et religieuse prépondérante de la théologie, tant sur les autres sciences que sur la société tout entière. Car c'est seulement en accord avec notre saine tradition religieuse et par des organes de l'Église d'une haute culture et d'une pensée élevée, que l'éducation de notre société peut être assurée.

L'intérêt du Gouvernement hellénique pour les travaux de votre Congrès est très vif. Convaincus de la grande force spirituelle de l'Église orthodoxe sur les peuples qui lui sont fidèles, nous comprenons combien cette force peut être bienfaisante pour eux quand elle suit d'heureuses directives.

C'est pour travailler à tracer ces directives que vous, les savants maîtres des autres institutions théologiques de l'Orthodoxie, vous vous êtes assemblés ici, afin de formuler les résultats de vos études approfondies sur les sujets inscrits au programme de vos travaux.

Avec la stricte objectivité, le haut esprit scientifique qui vous distinguent, vous accomplirez votre noble tâche et vous contribuerez, par une collaboration étroite avec la hiérarchie éclairée de l'Orthodoxie, à rendre à notre Église son ancienne gloire, sa force et sa beauté.

C'est dans cette pensée que je vous adresse, Messieurs les Congressistes, mes souhaits chaleureux de voir votre noble tâche menée à bonne fin et les buts de votre Congrès réalisés.

Le Président donna ensuite la parole à M. Gr. Papamichael, Prytane de l'Université, qui prononça le discours suivant:

ALLOCUTION DE M. GR. PAPAMICHAEL, PRYTANE DE L'UNIVERSITÉ

Κύριε Πρόεδρε,

Μετὰ μεγάλης χαρᾶς τὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν ἀνοίγει τὰς ἀγκάλας του, διὰ νὰ ὑποδεχθῇ τὸ Α' Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας καὶ ἐγκαρδίως προσαγορεύει τὰ ἀξιότιμα αὐτοῦ μέλη, τοὺς σοφοὺς συναδέλφους τοὺς ἐκπροσωποῦντας τὰς ἑκασταχοῦ ὀρθοδόξους Πανεπιστημιακὰς Θεολογικὰς Σχολάς. Ἡ ἀπὸ κοινοῦ ληφθεῖσα ἀπόφασις ὅπως τὸ Α' τοῦτο Συνέδριον τῆς ὀρθοδόξου ἐπιστημονικῆς Θεολογίας συγκροτηθῇ ἐν Ἀθήναις ἐπὶ τῷ λόγῳ ὅτι ἡ Θεολογικὴ Σχολὴ τοῦ ἡμετέρου Πανεπιστημίου τυγχάνει ἀρχαιοτέρα τῶν λοιπῶν ἀδελφῶν της, περιποιεῖ βεβαίως τιμὴν εἰς τὸ Πανεπιστήμιον τῶν Ἀθηνῶν, ὅπερ οὕτω ἀποβαίνει ἡ πρώτη ἀφετηρία τῆς ἀναζωπυρήσεως τῆς ὀρθοδόξου Θεολογικῆς ἐπιστήμης. Ἡ ἐκλογὴ ὅμως αὕτη συμπίπτει καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ χριστιανικῇ ἱστορίᾳ ἰδιάζουσαν θέσιν τῆς χώρας ἡμῶν, μερικώτερον δὲ τῶν Ἀθηνῶν καὶ τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ ἑλληνικοῦ Ἄστεως. Τὴν Ἑλλάδα διέδραμεν ὑπὸ τὰς γνωστὰς ἐκ τῶν «Πράξεων τῶν Ἀποστόλων» συνθήκας ὁ μέγας τῶν ἐθνῶν ἀπόστολος καὶ πρῶτος τοῦ Χριστιανισμοῦ θεολόγος, ἐν τῇ ἡμετέρᾳ δὲ πόλει διασώζεται ἔτι ὁλόκληρος καὶ αὐτούσιος ὁ Ἄρειος Πάγος, ἐπὶ τοῦ ὁποίου ὁ ἀπόστολος Παῦλος εἶπε τὴν κλασικὴν ἐκείνην δημηγορίαν του, δι' ἧς ἐξήγγελλε πρὸς τοὺς ἐπικουρίους καὶ τοὺς στωϊκοὺς φιλοσόφους τῆς κατειδώλου τῶν Ἀθηνῶν πόλεως τὴν «καινὴν» αὐτοῦ «διδαχήν», ἥτις ἦχει εἰς τὰ ὦτα τῶν φιλοκαίνων ἀθηναίων ὡς «ξένων δαιμονίων καταγγελία». Ἀλλ' εἰδικώτερον, τὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν προσέφερε κατ' αὐτοὺς τοὺς πρώτους χριστιανικοὺς αἰῶνας τὴν μεγάλην του συμβολὴν εἰς τὴν μόρφωσιν τῶν πρώτων τοῦ Χριστιανισμοῦ θεολόγων, διότι τοῦ Πανεπιστημίου τούτου ἐχρημάτισαν φοιτηταὶ καὶ ἐν αὐτῷ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης ἐπιστήμης τὰ νάματα ἐποτίσθησαν πολλοὶ τῶν θεολόγων τῆς ἀρχαιότητος, μάλιστα δὲ ἡ δυὰς ἐκείνη τῶν μεγάλων περιφανῶν πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας, ὁ θεολόγος Γρηγόριος καὶ ὁ μέγας Βασίλειος. Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις ἑλληνικὴ εἶναι ἡ γλῶσσα, ἐν ᾗ ἐγράφησαν τὰ Εὐαγγέλια καὶ τὰ λοιπὰ ἱερὰ βιβλία τῆς Κ. Διαθήκης.

Τὸ ἡμέτερον Πανεπιστήμιον, πρὸ ἑνὸς ἀκριβῶς αἰῶνος ἱδρυθέν, ἀμέσως μετὰ τὴν αἰσίαν ἔκβασιν τοῦ ὑπὲρ τῆς ἀνεξαρτησίας τοῦ ἔθνους ἡμῶν ἀγῶνος, ἐκ τῶν πρώτων συνέστησε τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν ὡς αἴτημα καὶ ἀπαύγασμα τῆς βαθείας τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ καὶ τοῦ ἐπιστημονικοῦ κόσμου πεποιθήσεως, ὅτι ἡ μὲν Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἄνευ τῆς θεολογικῆς μορφώσεως τῶν ὀργάνων της δὲν θὰ ἠδύνατο νὰ στερεώσῃ καὶ ἐκτελέσῃ τὴν πολυμερεστάτην ποιμαντορικὴν αὐτῆς ἀποστολήν, ἡ δ' ἐκπαίδευσις τῶν ἑλληνοπαίδων θὰ ἦτο ἀνάπηρος ἐὰν δὲν εἶχε τοὺς εἰδικοὺς διδασκάλους τῶν θρησκευτικῶν μαθημάτων. Ἐνῷ δὲ εἶναι αὐτόδηλον ὅτι ἡ ἐπιστημονικὴ καλλιέργεια τῆς θεολογίας ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ

κυριώτατα εὐοδοῦται, ἐξ ἄλλου εὐνόητον ἀποβαίνει ὅτι δὲν δύναται νὰ λογισθῇ ἄρτιον τὸ Πανεπιστήμιον ἐὰν δὲν συναριθμῇ ἐν ταῖς ἐν αὐτῷ καλλιεργουμέναις καὶ διδασκομέναις ἐπιστήμαις καὶ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην. Ἡ ταύτην θεραπεύουσα Σχολή, ὑπὸ τὴν αὐτὴν στέγην τελοῦσα συμπάρεδρος τῶν λοιπῶν ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Σχολῶν, ὑπὸ τοῦ ἐπιστημονικοῦ κόσμου ἀναγνωρίζεται κατὰ πάντα ἰσότιμος πρὸς αὐτάς, ἡ δὲ γνησία καὶ ἀπροκάλυπτος ἐπιστημονικὴ συνείδησις δίδει εἰς αὐτὴν πρωτεύουσαν θέσιν ἐν ταῖς πνευματικαῖς ἐπιστήμαις. Τὸ θρησκευτικὸν φαινόμενον, ὡς ἐκ τῆς ἰδιαζούσης αὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς θέσεως ἣν ἔχει μεταξὺ τῶν λοιπῶν ψυχικῶν φαινομένων ἀποτελοῦν ἐν τῇ καθολικότητί του ὅλως ἰδιογενῆ ἐκδήλωσιν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ὁμολογεῖται ὑπὸ τῆς μεγίστης πλειονότητος τῶν ἐπιστημονικῶν τοῦ κόσμου κορυφῶν πάσης εἰδικότητος ὡς μία ἀναντίρρητος πραγματικότης, ἄνευ τῆς ἐπιστημονικῆς μελέτης τῆς ὁποίας ἀποβαίνει ἀκατανόητος ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρωπίνου πολιτισμοῦ. Καὶ ἄλλως δέ, δεδομένου ὄντος ὅτι οὐδὲ μία τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος ἐκδήλωσις εἶναι μεμονωμένη, ἀλλὰ σχετίζεται κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον πρὸς σύνολον τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον, ὁσονδήποτε κἂν ἡ θρησκεία, ἣν ἡ Θεολογία σπουδάζει, δὲν εἶναι μήτε τὸ ὅλον τῆς ζωῆς, μήτε τὸ ὅλον τῆς γνώσεως, ὅμως οὐδὲν καὶ ἐν τῇ γνώσει καὶ ἐν τῇ ζωῇ εἶναι εἰς αὐτὴν ξένον ἀπό τε θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς ἐπόψεως, κατ᾽ ἀκολουθίαν δὲ ἡ θεολογία τελεῖ ἐν στενωτάτῃ σχέσει οὐ μόνον πρὸς τὰς πνευματικὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὐτὰς τὰς θετικάς, καὶ ἂς μὴ ξενίζῃ τῶν ἀδαῶν τὰς ἀκοὰς ἡ διαβεβαίωσις ὅτι ἡ Θεολογία μεγάλην ἔχει σχέσιν πρὸς πάσας καθ᾽ ὅλου τὰς λεγομένας φυσικὰς ἐπιστήμας. Ἀφοῦ δέ, κατὰ τὴν ὁμολογίαν αὐτῶν τῶν ἐπιστημόνων, οὔτε διὰ μόνης τῆς φιλοσοφικῆς ἐκζητήσεως καὶ πιθανολογίας, ἀλλ᾽ οὔτε καὶ διὰ μόνου τοῦ συνδυασμοῦ ἀμφοτέρων, ἀποβαίνει δυνατὴ μία ἀρτία κοσμοθεωρία, ἧς ἄνευ δὲν εἶναι νοητὴ ἐνσυνείδητος ἀνθρωπίνη ζωή, εἰς ὁλοκλήρωσιν τῆς κοσμοθεωρίας ἔρχεται νὰ συμβάλῃ τὰ μέγιστα ἡ ὑπὸ τῆς Θεολογίας σπουδαζομένη θρησκευτικὴ πίστις, ὡς ἰδία τις γνῶσις τοῦ ὄντος, ὡς αἴσθησις αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἐπόψεως τῆς αἰωνιότητος — sub specie aeternitatis — ὡς πεποίθησις ἐσωτερικὴ ὅτι ὁ κατ᾽ αἴσθησιν κόσμος ἀνταποκρίνεται πρὸς ἀξίαν καὶ ὅτι τὸ σύμπαν πρὸς τὴν ἐσχάτην του βάσιν εἶναι ἀγαθόν, ὡς βεβαιότης περὶ τοῦ ὑποστατοῦ τῆς μεταφυσικῆς καὶ ὑπερφυσικῆς πραγματικότητος, ἤτοι τοῦ τὸν Θεὸν ἔχοντος ὡς κέντρον πνευματικοῦ κόσμου. Οὕτω διὰ ταύτης τῆς συζυγίας τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως καὶ τῆς θρησκευτικῆς πίστεως τελεσιουργεῖται ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ ἡ πρὸς τὴν ἀλήθειαν πορεία τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς. Διὰ τοῦτο, ὅταν κατὰ τὰ πρῶτα ἀνώμαλα ἐκεῖνα μεταπολεμικὰ ἔτη ἠκούσθησαν ἐν Γερμανίᾳ φωναὶ καινοσπούδων τινῶν περὶ καταργήσεως τῶν Θεολογικῶν Πανεπιστημιακῶν Σχολῶν, ἐξηγέρθησαν τὰ γερμανικὰ Πανεπιστήμια, ἀντιλέξαντα ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ὑποστῇ ζημίαν ἡ Θεολογικὴ ἐπιστήμη ὡς συνδεομένη στενῶς πρὸς τὰ λοιπὰ πεδία τῆς γνώσεως. Πρύτανις δὲ Πανεπιστημίου ἀνήκων εἰς τὴν Φυσικομαθηματικὴν Σχολήν, διεκήρυξεν, ὅτι ἡ κατάργησις τῶν Πανεπιστημιακῶν Θεολογικῶν Σχολῶν θὰ ἀπετέλει ἀξιοθρήνητον πτώχευσιν διὰ τὴν Σχολήν, ἧς ἀντιπρόσωπος ἦτο.

Τὸ ἡμέτερον Πανεπιστήμιον συνειδὸς τὴν σπουδαίαν συμβολὴν τῆς Θεολογικῆς αὐτοῦ Σχολῆς εἰς τὴν πρόοδον τῆς καθόλου ἐπιστήμης καὶ παρέχον εἰς αὐτὴν τιμῆς ἕνεκεν τὴν πρώτην ἐν τῇ χορείᾳ τῶν Σχολῶν αὐτοῦ θέσιν, χαίρει ἰδιαζόντως ὅτι ὑπὸ τῶν ἑκασταχοῦ ὀρθοδόξων Θεολογικῶν Σχολῶν κοινῇ γνώμῃ παρεχωρήθη εἰς αὐτήν, λόγῳ ἀρχαιότητος, ὁ ἐγκαινισμὸς τῆς νέας περιόδου τῆς ὀρθοδόξου Θεολογικῆς ἐπιστήμης· αἰσθανόμενον δὲ βαθέως τὴν προσγενομένην εἰς αὐτὸ τιμήν, ἀπευθύνει δι' ἐμοῦ, Κύριε Πρόεδρε, ἐγκάρδιον χαιρετισμὸν πρὸς τὸ Συνέδριον ὑμῶν καὶ εὔχεται αἰσίαν τὴν διεκπεραίωσιν τῶν πολυτίμων διά τε τὴν Θεολογίαν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἐπιστημονικῶν ὑμῶν ἐργασιῶν.

Monsieur le Président,

L'Université d'Athènes se réjouit de tout cœur de recevoir aujourd'hui le premier Congrès de Théologie orthodoxe; elle adresse un salut de cordiale fraternité aux éminents congressistes, aux collègues savants qui assistent aux travaux du Congrès en qualité de délégués des Facultés de Théologie orthodoxe. Certes, la décision qui a été prise en commun de convoquer à Athènes le premier Congrès de la Science Théologique de notre Religion, pour la raison que, de toutes les Facultés de Théologie orthodoxe actuelles, la nôtre est la plus ancienne, constitue pour elle un honneur insigne; de cette manière l'Université d'Athènes devient le premier foyer pour la renaissance de la science de Théologie orthodoxe. Il est vrai qu'au surplus le choix d'Athènes est en concordance avec la situation particulière de notre pays dans l'histoire du Christianisme et, plus particulièrement, avec celle d'Athènes et de son Université. La Grèce, en effet, a été un des pays que le grand apôtre des gentils et le premier théologien du Christianisme a parcourus dans des conditions narrées par les «Actes des Apôtres». Et dans notre ville subsiste intact l'Aréopage où l'apôtre Paul a prononcé sa prédication classique; c'est de là qu'il a enseigné aux philosophes épicuriens et stoïciens sa «nouvelle doctrine», qui a retenti parmi les Athéniens, avides de nouvelles, «comme une proclamation des divinités étrangères». Mais plus spécialement l'Université d'Athènes, durant les premiers siècles du Christianisme, a puissamment contribué à la formation des premiers théologiens du Christianisme; car c'est dans ses Ecoles que sont venus puiser les enseignements profonds de la philosophie hellénique et de toutes les autres sciences une foule de théologiens de l'antiquité, notamment les deux grands Pères et illustres Maîtres de l'Eglise, Grégoire le Théologien et Basile le Grand. Et de plus, le grec est la langue des Evangiles et des autres livres sacrés du Nouveau Testament.

Fondée, il y a juste un siècle, aussitôt après l'issue heureuse de la lutte que notre nation a menée pour son indépendance, notre Université a créé,

dès la première heure, sa Faculté de Théologie — exigence et reflet de la conviction profonde, chez le peuple hellène et les hommes de science, que l'Eglise de Grèce ne pourrait, avec des membres privés de formation théologique, consolider et accomplir sa multiple mission pastorale, et que l'éducation de la jeunesse hellénique serait incomplète si elle n'avait pas de maîtres spécialisés dans l'enseignement religieux. En effet, s'il est manifeste que l'enseignement scientifique de la Théologie progresse surtout par l'Université, d'autre part il est de toute évidence que l'Université ne peut aspirer au titre d'un Etablissement de haute science complet et parfait si la Science Théologique n'a pas sa place parmi les autres qui y sont enseignées. C'est pourquoi notre Faculté de Théologie s'abrite sous le même toit, marche de pair avec les autres Facultés, est reconnue par les hommes de science en tout point égale aux autres et la conscience scientifique, pure et libre de préjugés, se fait un devoir de lui accorder la place d'honneur parmi les sciences spirituelles. En vérité, le phénomène religieux, en raison de sa nature particulière et de sa place parmi les autres phénomènes psychiques, constitue, par son caractère universel, une manifestation toute spéciale de l'âme humaine. Et la grande majorité des sommités scientifiques du monde entier le reconnaît comme une réalité incontestable, dont l'étude scientifique est indispensable pour la compréhension de l'histoire de la civilisation humaine. D'autre part, étant donné qu'aucune manifestation de l'esprit humain n'est isolée mais se rattache plus ou moins à l'homme spirituel dans son intégrité et, bien que la religion, objet d'études pour la Théologie, ne constitue ni la totalité de la vie, ni l'ensemble de la connaissance, rien pourtant dans la vie ne lui est étranger au point de vue théorique et pratique, il s'ensuit que la Théologie se tient en rapports très étroits, non seulement avec les sciences spirituelles, mais aussi avec les sciences positives. Que les profanes donc ne s'étonnent pas de l'affirmation que la Théologie a de nombreux rapports avec toutes les sciences dites naturelles. Et puisque, de l'aveu de tous les hommes de science, il n'est possible de réaliser, ni par la seule connaissance provenant des sciences expérimentales, ni par la seule recherche philosophique et le probabilisme, ni même par la seule combinaison de ces deux moyens, une cosmothéorie complète, sans laquelle la vie humaine est inconcevable, la foi religieuse, objet d'études pour la Théologie, vient accorder son puissant concours pour parfaire la théorie du monde. Elle y participe en tant que connaissance spéciale de l'être, en tant que contemplation de ce même être *sub specie æternitatis*, en tant que conviction intérieure qui nous porte à croire que le monde tangible correspond à une valeur et que l'univers dans ses derniers fondements constitue un bien, ou encore en tant qu'affirmation de l'existence de la réalité métaphysique et surnaturelle; c'est-à-dire du monde spirituel qui a Dieu pour centre.

Ainsi, c'est grâce à la coopération de la connaissance scientifique et de la foi religieuse que s'opère dans l'Université la marche de l'âme humaine vers la vérité. Et c'est pourquoi, lorsqu'en Allemagne, durant les premières années agitées de l'après-guerre, de soi-disant novateurs ont demandé la suppression des Facultés de Théologie, toutes les Universités allemandes ont protesté en affirmant qu'il n'est nullement permis de porter une atteinte quelconque à la Science théologique, parce qu'elle est étroitement rattachée aux autres domaines de la connaissance. Un Recteur d'Université appartenant à la Faculté des Sciences naturelles et mathématiques n'a pas hésité à proclamer que la suppression des Facultés de Théologie constituerait une faillite déplorable pour la Faculté dont il était le représentant.

Consciente du concours important que sa Faculté de Théologie a apporté au progrès de la science en général, notre Université, pour l'honorer, lui accorde la première place parmi ses autres Facultés et elle se réjouit tout particulièrement en ce moment de la décision, que les Facultés de Théologie orthodoxe ont prise d'un commun accord, de lui accorder, pour raison d'ancienneté, l'honneur d'inaugurer la nouvelle période de la science de Théologie orthodoxe. Elle ressent très profondément cet honneur et par ma voix elle adresse, Monsieur le Président, un salut de fraternité cordiale à votre Congrès et souhaite une heureuse issue de vos travaux scientifiques, si éminemment précieux aussi bien pour la Théologie que pour l'Eglise.

Après le discours du Prytane commencèrent les allocutions adressées au Congrès par les chefs ou les représentants des chefs des Églises autocéphales. Sa Béatitude l'Archevêque d'Athènes prit le premier la parole en ces termes:

ALLOCUTION DE S. B. Mgr CHRYSOSTOME ARCHEVÊQUE D'ATHÈNES

Μετὰ μεγάλης χαρᾶς χαιρετίζομεν ἀπὸ μέρους τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος τὸ πρῶτον τοῦτο τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας Συνέδριον. Ἡ σύγχρονος ἐπιστήμη καὶ ἡ καθόλου πνευματικὴ κίνησις, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις, εὗρον τὴν συγκρότησιν συνεδρίων πρόσφορον μέσον ἐπικοινωνίας τῶν ἐπιστημόνων, οἱ δ' ὀρθόδοξοι ἐπιστήμονες θεολόγοι, τὸ πρῶτον χρησιμοποιοῦντες τοιοῦτον μέσον πνευματικῆς ἐπικοινωνίας, σημειοῦσιν ἀναμφιβόλως τὴν ἀπαρχὴν νέας πρὸς ἀνάπτυξιν τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας κινήσεως.

Ἡ συγκρότησις τοιούτου ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου εἶναι μὲν νέον τι ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' οὐχὶ ὅλως ξένον πρὸς τὴν ἐν τῷ παρελθόντι χρησιμοποίησιν τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας. Αὕτη εἶχε τὰς Ἐπαρ-

χιακὰς Συνόδους τῶν Ἐπισκόπων, συνερχομένων ἐπὶ τὸ αὐτὸ πρὸς ἐπίλυσιν γενικῶν ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων, καὶ τὰς Οἰκουμενικὰς Συνόδους, ἐκτάκτως συνερχομένας, πρὸς ἀπόκρουσιν αἱρέσεων καὶ διατύπωσιν τῆς δογματικῆς διδασκαλίας. Διὰ τῶν Συνόδων τούτων, ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι συνερχομένων, ἐξεδηλοῦτο ἡ συνείδησις τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ τῶν ἑκάστοτε προκυπτόντων ζητημάτων καὶ ἐλαμβάνοντο ἀποφάσεις.

Ἐκτὸς ὅμως τῶν Συνόδων εἰργάζετο καὶ ἡ θεολογικὴ ἔρευνα πρὸς προπαρασκευὴν τῆς ἐπιλύσεως τοιούτων ζητημάτων. Καὶ τὸ μὲν ἔργον τῶν Συνόδων ἦτο ἔργον τῶν Ἐπισκόπων, ἀλλ' ἡ θεολογικὴ ἔρευνα ὑπῆρξεν ἔργον οὐ μόνον τῶν Ἐπισκόπων, ἀλλὰ καὶ ἄλλων κληρικῶν καὶ δὴ λαϊκῶν. Οὕτω δὲ κατὰ τοὺς πρώτους χρόνους ἡ πνευματικὴ ἄμυνα τοῦ Χριστιανισμοῦ κατὰ τοῦ Ἐθνισμοῦ διεξήχθη ὑπὸ τῶν Ἀπολογητῶν, ἡ δὲ πάλη κατὰ τοῦ Γνωστικισμοῦ ὑπὸ τῶν θεολόγων γενικῶς τοῦ β' καὶ γ' αἰῶνος, πλουσιωτάτη δ' ὑπῆρξεν ἡ φιλολογικὴ παραγωγὴ αὐτῶν. Ταυτοχρόνως ὑπὸ τῶν Κατηχητικῶν καὶ Θεολογικῶν Σχολῶν τῆς Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς Ἀντιοχείας ἐτίθεντο αἱ βάσεις τῆς χριστιανικῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, ἥτις ἔκτοτε συστηματικῶς εἰργάσθη πρὸς τὴν βαθυτέραν ἔρευναν καὶ διατύπωσιν τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας. Οὐχὶ σπανίως μεταξὺ τῶν θεολογούντων διεξήγοντο καὶ δημόσιαι συζητήσεις ἐπὶ τῶν προκυπτόντων θεολογικῶν ζητημάτων. Ὁ Ἅγιος Διονύσιος ὁ Ἀλεξανδρείας πρὸς καταπολέμησιν τῆς πλάνης τοῦ Χιλιασμοῦ μεταβὰς εἰς Ἀρσινόην, συνεκάλεσε τοὺς Πρεσβυτέρους καὶ Διδασκάλους ἀπὸ τῶν κωμῶν τοῦ νομοῦ Ἀρσινόης καὶ διεξήγαγε μετ' αὐτῶν καὶ τοῦ ἀρχηγοῦ τῶν Χιλιαστῶν Κορακίωνος συζητήσεις ἐπὶ τρεῖς συνεχεῖς ἡμέρας, ἀπὸ πρωΐας μέχρι ἑσπέρας. Ὁ Κορακίων ὡμολόγησε τὴν ἧτταν αὐτοῦ. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τὰ προκληθέντα ὑπὸ τοῦ Πρεσβυτέρου Ἀρείου ζητήματα συνεζητήθησαν ἐν «ἁμίλλῃ», «ἅμιλλα» δ' ἐκαλεῖτο ἡ δημοσία συζήτησις, παρισταμένου καὶ τοῦ Ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας Ἀλεξάνδρου. Κατὰ τὴν «ἅμιλλαν» ἐκείνην ἐξεδηλώθη σαφῶς ἡ αἱρετικὴ διδασκαλία τοῦ Ἀρείου. Θεολογικαὶ δημόσιαι συζητήσεις ἐπὶ θεολογικῶν ζητημάτων διεξήγοντο καὶ κατὰ τοὺς ἐφεξῆς χρόνους, καθ' οὓς ἡ συνήθεια αὐτὴ μετεδόθη καὶ εἰς τὴν Δύσιν ἐκ τῆς Ἀνατολῆς.

Κατὰ δὲ τοὺς νεωτέρους χρόνους ὅτε ἐν Ρωσίᾳ τὸ πρῶτον, εἶτα δὲ καὶ ἐν ἄλλαις ὀρθοδόξοις χώραις, ἱδρύθησαν Θεολογικαὶ Σχολαί, αὗται ὑπῆρξαν τὰ κέντρα τῆς καλλιεργείας καὶ τῆς ἀναπτύξεως τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης. Συνήθως αἱ Ἐκκλησιαστικαὶ Ἀρχαὶ παρέπεμπον εἰς τοὺς συλλόγους τῶν θεολόγων καθηγητῶν τὴν μελέτην διαφόρων θεολογικῶν ἢ καὶ ἐκκλησιαστικῶν γενικῶς ζητημάτων. Τοῦτο δὲ καὶ σήμερον ἔτι συμβαίνει.

Ἀλλ' ὅ,τι πράττουσιν αἱ ἐπὶ μέρους ὀρθόδοξοι θεολογικαὶ Σχολαί, τοῦτο πρόκειται νὰ πράξωσιν ἐν Συνεδρίῳ οἱ ἀντιπροσωπεύσοντες αὐτὰς Καθηγηταί. Νὰ ἐξετάσωσι συμφώνως πρὸς τὴν διδασκαλίαν καὶ τὰς παραδόσεις τῆς ὀρθοδοξίας διάφορα θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα δι' ἐπιστημονικῶν ἀνακοινώσεων καὶ συζητήσεων, ἐπὶ τῶν πορισμάτων δὲ αὐτῶν μόνη ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἁρμοδία ὅπως λάβῃ ἀποφάσεις. Τὸ πρόγραμμα τοῦ Συνεδρίου ἀναγράφει οὐ μόνον θεωρητικά, ἀλλὰ καὶ ζωτικώτατα προβλήματα καὶ ζητήματα τῆς συγχρόνου

ζωῆς καὶ τῶν πνευματικῶν τῆς ὀρθοδοξίας ἀναγκῶν· οὕτω προσέρχεται ἡ Ὀρθόδοξος Θεολογικὴ Ἐπιστήμη εἰς ἐξυπηρέτησιν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας.

Τὸ πρῶτον τοῦτο Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, οὗτινος τὴν ἔναρξιν ἐκήρυξεν ὁ σεπτὸς ἡμῶν Ἄναξ, διὰ τοὺς ἀνωτέρω λόγους προκαλεῖ ζωηρότατον τὸ ἐνδιαφέρον. Πᾶσαι αἱ Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι ἔχουσιν ἐστραμμένην τὴν προσοχὴν αὐτῶν πρὸς τὴν περίσεμνον ταύτην συνέλευσιν διαπρεπῶν ἐπιστημόνων ὀρθοδόξων, ἀντιπροσωπευόντων πάσας ἀνεξαιρέτως τὰς ὀρθοδόξους Θεολ. Σχολάς. Ἡ δ' Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, εὐτυχοῦσα νὰ ἔχῃ ἐν μέσῳ αὐτῆς τοιούτους ἀντιπροσώπους τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, μέλλοντας νὰ ἐξετάσωσι σπουδαιότατα θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα ἐν Ἀθήναις, ἔνθα ἠκούσθη τὸ κήρυγμα τοῦ Μεγάλου Ἀποστόλου Παύλου, μετ' ἰδιαιτέρας στοργῆς θὰ παρακολουθήσῃ τὰς ἐργασίας τοῦ Συνεδρίου. Εὔχεται δ' ὅπως τὰ μέλη αὐτοῦ, πρὸς πλήρη ἐπιτυχίαν τοῦ ὑπ' αὐτοῦ ἐπιδιωκομένου ἱεροῦ καὶ ὑψηλοῦ σκοποῦ, ἐμφορηθῶσι τοῦ πνεύματος τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, ὅστις ἔγραφε πρὸς τοὺς Κορινθίους· «Καγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ Θεοῦ· οὐ γὰρ ἔκρινα τοῦ εἰδέναι τι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον· καὶ ἐγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει Πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει Θεοῦ».

Εὐχόμεθα ὅπως τὸ πνεῦμα τοῦτο πρυτανεύῃ πάντοτε μεταξὺ τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων καὶ ὅπως ὁ Οὐράνιος Πατὴρ τῶν Φώτων φωτίσῃ καὶ καθοδηγήσῃ τὰ μέλη τοῦ Α' Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Μιᾶς, Ἁγίας, Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας.

C'est avec un sentiment de grande joie que nous saluons, de la part de l'Église de Grèce, ce premier Congrès de Théologie orthodoxe. La science contemporaine et le mouvement intellectuel en général ont trouvé, de nos jours, dans la convocation de congrès un moyen susceptible d'assurer la communication entre hommes de science. Et les savants théologiens orthodoxes, en faisant pour la première fois usage de ce moyen de communication spirituelle, marquent le début d'un nouveau mouvement qui tend à l'essor de la Théologie orthodoxe.

La convocation d'un congrès scientifique de ce genre constitue, il est vrai, quelque chose de nouveau dans l'Église Orthodoxe, mais non pas complètement étranger au fait de l'utilisation, dans le passé, de la science théologique par l'Église. Celle-ci avait ses synodes provinciaux d'évêques qui s'assemblaient dans le but de donner une solution à des questions ecclésiastiques d'ordre général et avait encore les conciles œcuméniques, convoqués en des occasions extraordinaires, pour réfuter les hérésies et formuler la doctrine dogmatique. Dans ces synodes, qui s'assemblaient sous

l'inspiration du Saint-Esprit, se manifestait la conscience de l'Église quant aux questions qui surgissaient, selon le cas, et des décisions y étaient prises.

Mais, en dehors des synodes, la théologie s'adonnait à des recherches pour préparer la solution des problèmes en question. Et tandis que l'œuvre des synodes fut celle des évêques, les recherches théologiques furent l'œuvre non seulement des évêques, mais encore d'autres membres du clergé et même de laïques. Ainsi, durant le premier âge, la lutte spirituelle du Christianisme fut menée par les Apologètes, et cette autre qui s'opposait au gnosticisme, par les théologiens du 2e et 3e siècle en général; et pour ce qui est de la production littéraire de ce monde savant, elle fut des plus riches. En même temps les écoles de catéchèse et de théologie d'Alexandrie et d'Antioche jetèrent les fondements de la science théologique chrétienne qui, dès lors, travaille systématiquement à l'approfondissement et à la consécration des formes de la doctrine chrétienne. Et les controverses entre théologiens sur des questions théologiques n'étaient pas rares. Saint Denis d'Alexandrie, pour combattre les erreurs des Millénaires, se rendit à Arsinoé et, après avoir assemblé les presbytes et les docteurs des localités de la province d'Arsinoé, il engagea avec ceux-ci et le chef des Millénaires Coracion, des discussions continues du matin au soir. Finalement, Coracion s'avoua vaincu. A Alexandrie, les questions suscitées par le presbyte Arius furent discutées en controverses publiques qu'on appelait alors «amilla». Y assistait aussi l'évêque d'Alexandrie Alexandre. Au cours de cette dispute se manifesta alors clairement le caractère hérétique de la doctrine d'Arius. Des controverses théologiques eurent encore lieu à des époques postérieures, et cet usage se propagea de l'Orient à l'Occident.

Aux temps modernes, les écoles de théologie fondées, premièrement en Russie et plus tard dans d'autres pays orthodoxes, furent le centre de la culture et du développement de la science théologique.

Ordinairement, les autorités ecclésiastiques soumettaient aux associations de professeurs théologiens l'étude des questions théologiques et ecclésiastiques en général. Cela se fait encore aujourd'hui.

Mais ce que font les écoles de théologie, chacune à part, sera fait maintenant par les professeurs représentant ces écoles et réunis en congrès. Ils ont à étudier, conformément à la doctrine et aux traditions du Monde Orthodoxe, sous forme de comptes-rendus et de discussions scientifiques des questions ecclésiastiques, et c'est à l'Église qu'il appartient de prendre des décisions sur la base de ces conclusions. Au programme du Congrès sont inscrits, non seulement des problèmes théoriques, mais encore des problèmes d'ordre pratique et d'un intérêt vital, et en plus, des questions ayant trait à la vie contemporaine et aux besoins spirituels du Monde Orthodoxe. Ainsi, la Théologie Orthodoxe vient à l'aide de l'Église Orthodoxe.

Ce premier Congrès de Théologie orthodoxe provoque un intérêt des plus vifs. L'attention de toutes les Églises Orthodoxes est fixée vers cette très digne Assemblée de savants Orthodoxes, représentant, sans exception, toutes les Facultés.

Je me réjouis encore de voir parmi nous l'Apocrisaire de Sa Sainteté le Patriarche Oecuménique. Et l'Église de Grèce, se félicitant d'avoir auprès d'elle les représentants insignes de la science théologique qui vont étudier de très importantes questions théologiques et ecclésiastiques dans cette Athènes où l'on entendit le grand Apôtre Paul annoncer la parole de Dieu, l'Eglise de Grèce suivra, dis-je, les travaux du Congrès avec une affection toute particulière. Elle forme le vœu que les membres du Congrès, pour réussir pleinement dans le haut but sacré auquel ils aspirent, soient pénétrés de l'Esprit de Saint Paul qui écrivit aux Corinthiens: «Pour moi donc, mes frères, quand je suis venu vers vous, je n'y suis point venu avec des discours pompeux, remplis de la sagesse humaine, en vous annonçant le témoignage de Dieu; parce que je ne me suis proposé de savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Et j'ai même été parmi vous dans la faiblesse, dans la crainte, et dans un grand tremblement. Et ma parole et ma prédication n'a point été en paroles persuasives de la sagesse humaine, mais en évidence de l'Esprit et de la puissance; afin que votre foi ne soit point l'effet de la sagesse des hommes, mais de la puissance de Dieu».

Je forme le vœu que le Père Céleste des lumières éclaire et guide les membres du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe.

Le président invita ensuite l'Apocrisaire du Patriarcat Œcuménique à prendre la parole. S. G. Mgr Chrysanthos, métropolite de Trébizonde, représentant du Patriarche Œcuménique et du Patriarche d'Alexandrie, donna aussi lecture des lettres de salutation des Patriarches au Congrès.

ALLOCUTION
DE S. G. Mgr CHRYSANTHOS, MÉTROPOLITE DE TRÉBIZONDE APOCRISAIRE DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE ET REPRÉSENTANT DU PATRIARCAT D'ALEXANDRIE

Μεγαλειότατε, Μακαριώτατε, Κύριε Πρόεδρε, Κυρίαι καὶ Κύριοι,

Ἡ Μήτηρ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία καὶ ἡ Ἐκκλησία Ἀλεξανδρείας μοὶ ἀνέθεσαν τὴν ἐντολὴν ἵνα προσκομίσω ὑμῖν τοῖς ἀγαπητοῖς Συνέδροις τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας τὰς εὐχὰς καὶ εὐλογίας

αὐτῶν γεγραμμένας ἐν τοῖσδε τοῖς σεπτοῖς πατριαρχικοῖς γράμμασι. Τὸ γράμμα τῆς Α. Θ. Παναγιότητος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου ἔχει οὕτω:

LETTRE DE S. S. BENJAMIN Ier, PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE

Βενιαμὶν ἐλέῳ Θεοῦ Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, νέας Ρώμης καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης.

Ἐλλογιμώτατε Κύριε Ἀμίλκα Ἀλιβιζᾶτε, Πρόεδρε τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἐλλογιμώτατοι καὶ ἀγαπητοὶ καθηγηταὶ οἱ τὸ Συνέδριον τοῦτο ἀποτελοῦντες, χάρις εἴη ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ.

Ἄσμενοι ἀπευθύνομεν τὴν παροῦσαν ἀπὸ τῆς Μητρὸς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ ἡμῶν εὐχετικὴν πρόσρησιν πρὸς τὸ ὑμέτερον Α' ἐν Ἀθήναις Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, οὗ τὴν ἐπ' αἰσίοις σύγκλησιν ἡ ὑμετέρα περισπούδαστος ἐλλογιμότης, Κύριε Πρόεδρε, ἐγνώρισεν ἡμῖν διὰ τῆς ἀπὸ κα' παρελθόντος μηνὸς Σεπτεμβρίου ἐπιστολῆς αὐτῆς.

Ἡ εὐτυχὴς αὕτη γενικὴ συνάθροισις ἀντιπροσώπων τῶν ὀρθοδόξων Θεολογικῶν Σχολῶν πρὸς ἀπὸ κοινοῦ ἐπιστημονικὴν μελέτην καὶ ἐξέτασιν σπουδαίων θεμάτων οὐκ ἦν δυνατὸν ἵνα μὴ χαροποιήσῃ τὴν Μητέρα Μεγάλην τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν, ὡς βεβαίως καὶ τὰς λοιπὰς ἀδελφὰς Ἁγίας Ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας, αἵτινες πᾶσαι δικαίως μετὰ στοργῆς καὶ τιμῆς περιέπουσιν ἑκάστη τὰ ἑαυτῶν θεολογικὰ παιδευτήρια ὡς ἀγλαὰ φυτώρια συντρέχοντα διὰ τῆς καλῆς αὐτῶν καρποφορίας εἰς γνῶσιν τῆς ἀληθείας τοῦ Χριστοῦ καὶ ἐμπέδωσιν καὶ αὔξησιν τῆς πίστεως καὶ τῆς εὐσεβείας ἐν τῷ ὀρθοδόξῳ πληρώματι.

Ἔχομεν τὴν πεποίθησιν ὅτι τὸ συνέδριον ὑμῶν, ἀποτελούμενον ἐξ ἀνδρῶν πίστει βαθείᾳ καὶ παιδείᾳ λιπαρᾷ καὶ εὐσεβείᾳ κεκοσμημένων καὶ διακεκριμένων, καὶ ὑπὸ τοῦ ἁγνοῦ καὶ διαυγοῦς τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς παραδόσεως πνεύματος τῆς Ἁγίας ἡμῶν Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐν πᾶσι κατὰ τὰς ἐργασίας αὐτοῦ χειραγωγούμενον καὶ χωροῦν, ἀποδόσει πλουσίους καὶ ἀγλαοὺς τοὺς καρποὺς τῆς φιλοτίμου αὐτοῦ ἐργασίας, ἐκφαῖνον καὶ ἀποτυποῦν ἐν παντὶ τὸ αἰώνιον κάλλος τῆς ἁγίας Ὀρθοδόξου διδασκαλίας καὶ τοῦ ὀρθοδόξου ἐκκλησιαστικοῦ πνεύματος.

Κατευθύναι ὁ Κύριος καὶ εὐλογήσειεν ἄνωθεν τὸ ἱερὸν καὶ τίμιον ἔργον ὑμῶν.

Ἡ χάρις αὐτοῦ καὶ τὸ ἄπειρον ἔλεος εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

͵αϡλς' Ὀκτωβρίου κη'

Ὁ Κωνσταντινουπόλεως διάπυρος πρὸς Θεὸν εὐχέτης

Τὸ δὲ γράμμα τῆς Α. Θ. Μ. τοῦ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας ἔχει οὕτω:

LETTRE DE S. B. Mgr NICOLAOS, PATRIARCHE D'ALEXANDRIE

Τῷ ἐλλογίμῳ κ. Ἀμίλκᾳ Ἀλιβιζάτῳ,
Προέδρῳ τοῦ Ὀρθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου,
υἱῷ ἐν πνεύματι ἀγαπητῷ, εὐλογίαν ἀπὸ Θεοῦ Πατρὸς
Εἰς Ἀθήνας.

Κύριε Πρόεδρε,

Μετ' εὐχαριστήσεως οὐ σμικρᾶς ἐλάβομεν ἐπισήμως γνῶσιν διὰ τῆς ὑπ' ἀριθ. 10)14 καὶ ἀπὸ 21ης περιππεύσαντος μηνὸς Σεπτεμβρίου ἐπιστολῆς τῆς Ὑμετέρας ἀγαπητῆς ἐλλογιμότητος τῆς συγκλήσεως ἐν Ἀθήναις τοῦ Α' Ὀρθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου τῇ συμμετοχῇ καὶ συμπράξει τῶν ἁπανταχοῦ Ὀρθοδόξων διαπρεπῶν θεολόγων ἐκπροσώπων τῆς Θεολογικῆς ἐπιστήμης παρὰ ταῖς διαφόροις Ὀρθοδόξοις χώραις καὶ Ἐκκλησίαις.

Δοξολογίαν ἀναπέμποντες τῷ Πατρὶ τῶν φώτων τῷ φωτίσαντι τοὺς σχόντας τὴν εὐγενῆ πρὸς τοῦτο πρωτοβουλίαν, ἐξαιτούμεθα παρ' Αὐτοῦ πλούσιον τὸν φωτισμὸν ἐφ' Ὑμᾶς καὶ τοὺς εὐλαβεῖς συνέδρους τῆς σοφῆς ὁμηγύρεως ἵνα κατευθύνῃ τὰς σκέψεις καὶ διαβήματα αὐτῆς εἰς ἐξυπηρέτησιν τῆς Ἁγιωτάτης ἡμῶν Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ δόξαν Αὐτῆς.

Ἡ Ἀποστολικὴ εὐλογία τοῦ ἐνδόξου Εὐαγγελιστοῦ Μάρκου σὺν ταῖς πατρικαῖς ἡμῶν εὐχαῖς εἴησαν ἀρωγοὶ εἰς τὸ θεάρεστον ἔργον εἰς ἀπρόσκοπτον συνεργασίαν, ὠφέλειαν καὶ ἀπόδοσιν.

Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ 3 Νοεμβρίου 1936

Ὁ Ἀλεξανδρείας ΝΙΚΟΛΑΟΣ
ἐν Χριστῷ εὐχέτης

Διὰ τοιούτων εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν καταστέφουσιν ὑμᾶς καὶ τὸ ὑμέτερον ἔργον ἡ Μήτηρ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία καὶ ἡ Ἐκκλησία Ἀλεξανδρείας.

Πολλὰ τῶν ἐν τῷ ὑμετέρῳ προγράμματι ἀναγραφομένων ζητημάτων ἔχουσι τεθῆ ὡς σπουδαῖα καὶ τῆς Ἐκκλησίας ζητήματα ὑπὸ τῆς ἐν ἔτει 1930 συνελθούσης ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἐπιτροπῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν ἵνα μελετηθέντα δεόντως συζητηθῶσιν ἐν τῇ μελλούσῃ νὰ συνέλθῃ Μεγάλῃ τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν Συνόδῳ. Ἑπομένως πολύτιμος καὶ ἐν τούτῳ θὰ εἶναι ἡ συμβολὴ τοῦ ὑμετέρου Συνεδρίου, ἐν αἷς ὑπὸ τύπον ὑπομνημάτων θὰ διατυπώσῃ γνώμαις καὶ μελέταις περὶ τῶν ζητημάτων τούτων.

Χρήσιμον τῇ Ἐκκλησίᾳ εἶναι καὶ τὸ ἕτερον ἔργον τοῦ ὑμετέρου Συνεδρίου, ἤτοι ἡ ἀποκάθαρσις τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας καὶ ἀπὸ τῶν δυτικῶν ἐπιδράσεων, αἵτινες ὡς ξένα στοιχεῖα, ἕνεκα καιρικῶν περιστάσεων, ἐπεκάθησαν ἐπὶ τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας καὶ ἐπὶ ὁλοκλήρου τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανικοῦ πολιτισμοῦ τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς.

Οὕτω θὰ ἀποκαταστήσητε τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν διυλισμένην μὲν ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου πράγματος, ἔκτυπον δὲ ἔχουσαν τὸν χαρακτῆρα καὶ τὸ κάλλος τῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν Οἰκουμενικῶν συνόδων, ἀναπτυχθείσης συμφώνως καὶ πρὸς ὃν οἱ λαοὶ τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς ἔχομεν ἰδιαίτερον τρόπον τοῦ αἰσθάνεσθαι, σκέπτεσθαι καὶ εὐλαβεῖσθαι.

Πρὸς τοιοῦτον ἱερὸν σκοπὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνηγμένους αἱ δύο Ἐκκλησίαι γινώσκουσιν ὑμᾶς τοὺς σοφοὺς καὶ εὐσεβεῖς θεολόγους τῶν Ἐκκλησιῶν, ἃς ἡ Μήτηρ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία διὰ τοῦ Εὐαγγελίου ἐγέννησε καὶ ἐν πέτρᾳ πίστεως ὀρθοδόξου ἐστερέωσε, καὶ βλέπουσα ὑμᾶς ἀρχαίας ἀγάπης θεσμοὺς ἀνανεοῦντας καὶ πατέρων εἰρήνην, τὸ οὐράνιον δῶρον Χριστοῦ καὶ σωτήριον, πάλιν πρὸς τὴν ἀκμὴν ἐπανάγοντας, μεγάλην αἰσθάνονται χαρὰν ἐπιφωνοῦσαι τὸ τοῦ ψαλμῳδοῦ «ἰδοὺ δὴ τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό· ὡς μῦρον ἐπὶ κεφαλῆς τὸ κατεβαῖνον ἐπὶ πώγωνα τὸν πώγωνα τοῦ Ἀαρών... ὡς δρόσος Ἀερμὼν ἡ καταβαίνουσα ἐπὶ τὰ ὄρη Σιών, ὅτι ἐκεῖ ἐνετείλατο Κύριος τὴν εὐλογίαν καὶ ζωὴν ἕως τοῦ αἰῶνος».

L'Archimandrite Bénédict, commissaire du Saint-Sépulcre, prononça ensuite le discours suivant et lut la lettre du Patriarche de Jérusalem:

ALLOCUTION DE L'ARCHIMANDRITE BÉNÉDICT COMMISSAIRE DU SAINT-SÉPULCRE

Ἡ πρεσβυγενὴς τῆς Σιὼν Ἐκκλησία, ἧς ταπεινὸς ἐκπρόσωπος τυγχάνω ἐνταῦθα, ἡδέως προσαγορεύει πάντας ἡμᾶς τοὺς σοφοὺς συνέδρους τοῦ παρόντος Συνεδρίου, οἵτινες, εἰς οὐδὲν λογιζόμενοι τὰς ἐκ τῆς μακρᾶς ὁδοῦ ταλαιπωρίας, συνήλθετε ἐνταῦθα ὑπὸ τὸν αἴθριον καὶ γαλήνιον ἀττικὸν οὐρανόν, εἰς τὴν χώραν ταύτην τῆς σοφίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ἵνα ἐν τῷ πνεύματι τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης, τῆς εἰρήνης καὶ τῆς ἀδελφωσύνης ἀσχοληθῆτε ἐπὶ ζητημάτων ὑψίστης σημασίας τόσον διὰ τὴν καθόλου ἐπιστήμην, ὅσον καὶ διὰ τὴν κοινωνίαν, καὶ δὴ κατὰ τὸν παρόντα χρόνον, καθ' ὃν καιναὶ θεωρίαι διδάσκονται καὶ ἀνακυκῶνται ἀνὰ τὸν κόσμον εἰς ἀνατροπὴν τῶν θρησκευτικῶν, κοινωνικῶν καὶ οἰκογενειακῶν θεμελίων.

Ἡ Σιωνῖτις Ἐκκλησία μετ' ἰδιαιτέρας συγκινήσεως καὶ πολλοῦ τοῦ ἐνδιαφέροντος παρακολουθοῦσα τὴν εὐγενῆ Ὑμῶν ταύτην προσπάθειαν, εὐλογεῖ τὸ ὡραῖον Ὑμῶν ἔργον, ἐπικαλεῖται ἐπὶ πάντας Ὑμᾶς τὴν ἐξ Ὕψους ἐνίσχυσιν καὶ εὔχεται ἵνα τὸ ἔργον Ὑμῶν φέρῃ καρπὸν πολύν.

Καὶ ἐπὶ τούτοις ἔχω τὴν τιμὴν νὰ ἀναγνώσω τὰ σχετικὰ γράμματα, ἅτινα ἡ Αὐτοῦ Θ. Μακαριότης, ὁ σεπτός μοι Πατὴρ καὶ Πατριάρχης τῆς Ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ πάσης Παλαιστίνης κύριος Τιμόθεος, εὐηρεστήθη ἵνα ἀποστείλῃ ἐπὶ τῇ ἀναγγελίᾳ τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου τούτου καὶ ἅτινα ἔχουσιν οὕτω:

LETTRE DE S B. Mgr TIMOTHEOS, PATRIARCHE DE JÉRUSALEM

Τῷ Ἐλλογιμωτάτῳ Καθηγητῇ καὶ Προέδρῳ τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Α' Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν Ἀθήναις, τέκνῳ ἐν Κυρίῳ Ἀμίλκᾳ Ἀλιβιζάτῳ, πατρικὰς εὐχὰς καὶ εὐλογίας.

Ἄσμενοι ἐκομισάμεθα καὶ ἀνέγνωμεν τὴν ἀπὸ 21 (ν. ἡ.) ἄρτι ἐκπνεύσαντος μηνὸς Σεπτεμβρίου ἐπιστολὴν τῆς Ὑμετέρας περισπουδάστου Ἐλλογιμότητος, δι' ἧς ἀγγέλλει Ἡμῖν τὴν σύγκλησιν τοῦ Α' Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν Ἀθήναις τῇ 22ᾳ προσεχοῦς Νοεμβρίου ἐ. ἔ.

Ἡ Μήτηρ τῶν Ἐκκλησιῶν ἀείποτε εὐλογεῖ πᾶσαν κίνησιν ἀποσκοποῦσαν εἰς οἰκοδομὴν τοῦ τιμίου ὀνόματος τῆς Ἁγίας Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Εἰς τὴν πρωτοβουλίαν πρὸς σύγκλησιν Συνεδρίου τῆς Θεολογίας ἀποβλέπομεν μετὰ φόβων καὶ ἐλπίδων. Ἀλλ' ἡ πεποίθησις Ἡμῶν εἰς τὴν ἐγνωσμένην Ὑμῶν τε καὶ τῶν λοιπῶν συναδέλφων Ὑμῶν πεῖραν καὶ αὐτοθυσίαν ἐπὶ τῶν ἐπάλξεων τῆς Ὀρθοδοξίας ἐγγυᾶται, ὅτι τὸ πᾶν ἀποβήσεται εἰς καύχησιν τοῦ σώματος τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.

Ὅλῃ οὖν καρδίᾳ αἰτούμενοι Ὑμῖν καὶ πᾶσι τοῖς μέλεσι τοῦ ἐν λόγῳ συνεδρίου τὴν πανσθενῆ χάριν τοῦ Παναγίου καὶ Ζωοδόχου Τάφου καὶ πατρικὰς ἐπιδαψιλεύοντες εὐχάς, διατελοῦμεν.

Ἐν τῇ Ἁγίᾳ Πόλει Ἱερουσαλὴμ ᾳϡλα' Ὀκτωβρίου α'

Ἐν Χριστῷ εὐχέτης
Ὁ Ἱεροσολύμων ΤΙΜΟΘΕΟΣ

Le Président donna ensuite la parole au représentant du Patriarche de Roumanie, professeur Vintilescu, qui s'adressa au Congrès en ces termes:

ALLOCUTION
DU RÉVÉREND PROF. STAVROPHORE PETRE VINTILESCU PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

Sire,
Votre Béatitude,
Messieurs les Congressistes,

Outre ma qualité de professeur d'une Faculté roumaine de Théologie, j'en porte encore une autre. C'est la charge honorable qui m'a été confiée de transmettre ici la parole de Sa Haute Sainteté le Patriarche de Roumanie. Ce n'est que pour accomplir cette mission que je prends la parole.

Sa Haute Sainteté le Patriarche de Roumanie suit avec beaucoup d'intérêt, de sympathie et avec non moins d'espoir les travaux de notre Congrès. C'est pourquoi Sa Haute Sainteté a daigné vous adresser la lettre suivante, que je vous prie de bien vouloir me permettre de lire.

LETTRE DE S B. Mgr MIRON, PATRIARCHE DE ROUMANIE

Bucarest, le 23 Novembre 1936.

Messieurs les Congressistes,

Au mois de janvier dernier, nous avons salué, avec beaucoup de joie et avons béni de tout cœur les travaux du comité des professeurs de Théologie, venus, de différentes Églises-sœurs, à Bucarest, en vue d'établir le programme de travail du premier Congrès de Théologie orthodoxe, qui s'ouvre maintenant à Athènes.

Ce fut pour nous, alors tout comme aujourd'hui, une occasion de plus pour faire des réflexions au sujet de la mission historique de l'Orthodoxie.

L'Église Orthodoxe de l'Orient a gardé avec fidélité, intact et inaltéré, le trésor de la doctrine chrétienne. Elle le fit sortir encore plus pur et plus brillant des anciennes luttes et disputes dogmatiques. Ensuite, sans matérialiser la religion, elle fit pénétrer dans la vie quotidienne et dans l'histoire l'esprit chrétien, plein de l'arome du mystère et du surnaturel.

Le cours historique des événements généraux soulève, aujourd'hui aussi, en face de l'Église Orthodoxe, des problèmes nouveaux, qui demandent une solution adéquate. Il paraît même que l'heure est venue pour l'Orthodoxie de s'appliquer, sans retard, à accomplir une nouvelle mission, qui ne peut incomber qu'à elle. En premier lieu, l'Orthodoxie doit s'efforcer de redevenir ce qu'elle fut jadis, la source des forces créatrices de la civilisation. Le commandement de l'heure actuelle, pour l'Église Orthodoxe, c'est de conquérir la première place dans la vie spirituelle et de regagner ainsi son ancienne influence sur les ressorts créateurs des peuples qui se trouvent dans sa communion.

Mais pour cela il importe, tout d'abord, que l'Orthodoxie prenne connaissance d'elle-même et de sa force dynamique. En même temps, il est nécessaire de préciser les problèmes qui s'imposent à sa mission actuelle, ainsi que l'attitude qu'elle doit prendre en face d'eux.

Voilà tant de questions, qui exigent des études et un travail préparatoires, avant que l'Église même organise sa nouvelle mission. Ce sont les professeurs des Facultés de Théologie Orthodoxe qui se sont chargés d'un tel office préalable, au service de l'Église. Ils sont les plus indiqués, par leur situation et leur profession même. L'Église ne peut que bénir ce moyen de collaboration avec son Autorité dirigeante.

Le premier Congrès de Théologie Orthodoxe d'Athènes inaugure ce travail préparatoire, que nous apprécions à sa juste valeur. C'est pourquoi nous ne pouvons que souhaiter et prier Dieu que les séances de ce premier Congrès soient fécondes en résultats et solutions heureuses.

En remerciant donc le Bon Dieu, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, pour ce commencement, inspirateur de nouvelles espérances pour la mission

de l'Orthodoxie, je salue, avec ma salutation spirituelle et avec ma bénédiction patriarcale, les membres du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, réunis à Athènes, pour lesquels, selon l'exemple de l'Apôtre Saint-Paul, j'implore la grâce et la paix de Dieu, Notre Père et de Notre Seigneur Jésus-Christ.

MIRON
Patriarche de Roumanie

Invité à son tour par le Président, le professeur Stéfanovitch, Doyen de la Faculté de Théologie de Belgrade, prit la parole et dit:

DISCOURS DE M. STÉFANOVITCH, DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BELGRADE

Es ist mir eine ganz besondere Freude und Ehre, die Hochverherten Vertreter des I. Kongresses der orthodoxen Theologie, der heute hier in Athen so feierlich eröffnet worden ist, sowohl namens der serbisch-orthodoxen Kirche, wie auch im Namen der Beograder orthodox-theologischen Fakultät auf des herzlichste zu begrüssen!

Dass der erste Kongress der orthodoxen Theologie sich gerade Athen, die schöne griechische Hauptstadt, zu seinem Tagungsort erwählt hat, erfüllt uns mit grosser Freude, weil in den Mauern dieser Stadt, wie Athen mit Stolz von sich rühmen kann, nicht nur einst der grosse Apostel Paulus persönlich geweilt und die Lehre Christi gepredigt hat, sondern weil hier auch die erste theologische Facultät zur Pflege orthodoxen Theologie begründet wurde.

Möchte unsere Tagung nicht nur der Förderung der orthodoxen Theologie dienen, sonder auch unserer teueren orthodoxen Kirche Segen bringen! Das ist mein herzlicher Segens-wunch in dieser Stunde!

Le Président donna ensuite la parole au représentant de S. G. Mgr Dionyse, Métropolite de Pologne, l'archimandrite Hilarion Basdékas, qui lut la lettre suivante, écrite sur parchemin, du métropolite de Varsovie:

LETTRE DE S. G. Mgr DIONYSE, MÉTROPOLITE DE VARSOVIE ET DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ PILSUDSKY A VARSOVIE

Au Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes

La Faculté de Théologie orthodoxe de l'Université Pilsudsky, de Varsovie, prend part à la joie éprouvée par toute l'Orthodoxie à l'occasion de la réunion, sous l'égide de la plus ancienne de nos Facultés de Théologie, du premier Congrès de Théologie orthodoxe.

Là où l'Apôtre Paul, près de l'autel au Dieu inconnu, annonça le premier la bonne nouvelle, dans la ville qui donna le jour à l'illustre homme d'Eglise Saint Denys l'Aréopagite, se réunissent aujourd'hui, pour la gloire de Dieu, des délégués de toutes les Hautes Institutions théologiques orthodoxes pour confirmer, dans l'unité de la foi, l'unité de la connaissance. Fête et solennité vraiment grandes pour l'orthodoxie.

Il a plu au Seigneur, le Dieu Tout-Puissant, d'unir cette solennité à une autre, celle du centenaire de l'existence de la Faculté de Théologie d'Athènes, centenaire marqué par un fécond labeur scientifique et pédagogique pour le bien de l'Eglise de Grèce.

Que Dieu favorise la Science théologique orthodoxe et fasse progresser en tout son antique berceau, la Faculté de Théologie d'Athènes, pendant des années nombreuses et sans fin.

DIONYSE
Métropolite de Varsovie
et Doyen de la Faculté de Théologie
de l'Université Pilsudsky à Varsovie

Mgr Dionyse, métropolite de Varsovie, adressa également au Congrès, le jour de l'ouverture de ses travaux, le télégramme suivant:

Varsovie, 28 Novembre 1936

Président du Congrès de Théologie orthodoxe
Université d'Athènes

Invoquant la bénédiction divine sur les travaux du Congrès, je souhaite chaleureusement son plein succès pour la prospérité de l'Eglise œcuménique orthodoxe.

Métropolite DIONYSE

Le Professeur Zankow, représentant du Saint-Synode de Bulgarie, prononça ensuite l'allocution qui suit:

ALLOCUTION DE M. LE PROFESSEUR ST. ZANKOW REPRÉSENTANT DU SAINT-SYNODE DE BULGARIE ET DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE SOFIA

Sire,
Monseigneur,
Mesdames,
Messieurs,
Chers Collègues,

J'ai également le grand honneur et le rare plaisir de saluer au nom du Saint-Synode de l'Eglise orthodoxe Bulgare, ainsi qu'au nom de la Faculté de Théologie à Sofia, l'inauguration du 1er Congrès international scientifique des professeurs-théologiens orthodoxes.

Je suis hautement ému d'assister à ce Congrès qui aura, je n'en doute nullement, une portée rare dans l'histoire de l'Église orthodoxe et qui exercera une influence excessivement bienfaisante sur l'évolution de la pensée des théologiens de l'Orient.

Je m'en voudrais de ne pas souligner l'importance du fait que ce Congrès est appelé à siéger à Athènes—le sol sacré et le centre classique de la pensée et du dogme chrétiens, la ville de la grande culture spirituelle.

Nous autres Bulgares orthodoxes, ayant reçu, parmi les premiers, la grande lumière et la puissance de la foi chrétienne de notre Sainte Mère l'Église orthodoxe de Constantinople, à laquelle nous lient des attaches millénaires ainsi qu'une vie commune d'efforts et d'idéals;

Nous qui avons toujours été et sommes encore aujourd'hui en contact étroit avec le monde spirituel de Byzance et de la Grèce;

A cette heure solennelle et rare, nous nous sentons infiniment heureux de pouvoir, par notre personne, prendre une part active à l'œuvre d'unification de la jeune pensée scientifique orthodoxe.

En me rendant compte de l'espoir, bien fondé d'ailleurs, avec lequel le monde chrétien orthodoxe attend le résultat de nos communs efforts, éclairés par la foi du Sauveur, efforts auxquels nous sommes appelés aujourd'hui à mettre la pierre fondamentale, et comprenant en même temps la grande responsabilité que nous assumons dans la vraie direction de cette œuvre sainte, je me permets, au nom du Saint Synode de l'Église orthodoxe bulgare *ainsi qu'au nom de la Faculté de Théologie* à Sofia, de former et d'exprimer les vœux les plus sincères pour le bon succès du Congrès et en général pour le triomphe des efforts unis de la science théologique et par là pour la prospérité de la Sainte Église orthodoxe.

Que Dieu tout-puissant nous vienne en aide!

Que les prières, *la bénédiction* et l'appui de nos Saintes Églises orthodoxes soient la garantie de notre succès!

Ainsi soit-il.

Le délégué des Facultés de Théologie roumaines, Professeur Ispir, prit ensuite la parole et dit:

DISCOURS DE M. LE PROFESSEUR V. ISPIR DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

Your Majesty,
Your lordship,
Excellency,
Ladies and Gentlemen,

I have the honour of greeting this first Congress of Orthodox Theology held in the capital of famed Greece, in the name of the Roumanian Faculties of Theology at Bucarest, Cernauti and Chisinau.

When last year a group of friends at Chamby sur Montreux took up the initiative of preparing this congress, and when, after we assembled at Bucarest in order to form the programme, our orthodox soul received a lightening.

At last we had an opportunity to affirm openly the creed of the Orthodox church.

Mankind of today is impregnated by materialism and there is a need to reaffirm the theological conception of the world.

Again, if in the conflict of occidental ideologies, especially after the Reformation, Orthodox theology may seem to be in deficiency, however, this may be in form, because we orthodox claim the honour of keeping the belief of our ancestors, the holy tradition of the œcumenical church of the eight primary centuries as the one, only rule, which can be normative.

In the conjecture of our days, Orthodox Theology on its patristic basis must become the standard by which all endeavours catholic, protestant and philosophical ought to be directed.

Orthodoxy is the dynamics of life and it shall be present before all problems of life. It will therefore create a new culture, will give a true understanding of the aims of the modern state and, more especially, it will promote social actions in the Christian spirit. We shall never forget the essential characteristic of Orthodoxy—the living within the frame of nation conscience—because, if in the past the Church supported the national state, in the future she is called to develop it and to improve it. The solidarity of mankind cannot be beyond the existence of nations.

I am absolutely convinced that our congress will remove many confusions, will strengthen many beliefs and will be the motive of maintaining great hopes.

Many are the needs in the present for the strengthening of the faith in the struggle against communistic atheism, francomasonic indifference and protestant sectarism.

If our gathering can make orthodox conscience clear, its success is assured. For this orthodox conscience there is firstly needed a re-edition of the confession of the Eastern Orthodox Church, which will correspond to the practical needs and the new situations of Christianity. Secondly an active part is needed in the movement of contemporary confessions for the elucidation of their beliefs and their attitudes towards life and social labour.

The Roumanian Theologians are ready to cooperate with their brethren—Greek, Serbian, Bulgarian, Polish and Russian in order to accomplish this ideal.

As in former times, in the XVIIth century at Jassy - Roumania, through the brotherly relations between the orthodox and by the confession of Peter Moghila a barrier was raised against protestant attacks, so today, in this city of the complete victory of the great apostle St. Paul we shall all together reaffirm that religion is the creative power of human culture, and that in the region of religion there is no expression more complete than that of the Orthodox Church, which is one, holy, Catholic and Apostolic.

God strengthen the Eastern Orthodox Church.

May He bless Greece, the glorious country of hellenic culture.

Long live His Majesty King George II, who, by patronizing this conference has enrolled himself among the protectors of integral Orthodoxy.

Le Président donna ensuite la parole à M. Bulgakow, professeur à l'Institut russe de Théologie de Paris, qui dit:

ALLOCUTION DE M. BULGAKOW
PROFESSEUR A L'INSTITUT RUSSE DE THÉOLOGIE A PARIS

Majestät,
Herr President,

Das russische orthodoxe theologische Institut in Paris begrüsst den ersten Internationalen Kongress der Orthodoxen Theologen und wünscht mit fürbittendem Gebet völligen Erfolg dieser bedeutsamen Sache, unternommen zum Nutzen der heiligen Orthodoxie.

Es ist bedeutungsvoll, dass dieser erste Kongress sich in der Metropolie Hellas versammelt, deren Plätze an die grossen Schatten des Sokrates, Platons und Aristoteles erinnern, die geschmückt waren mit den Kunstwerken des Phidias und Praxiteles, die den Reden des Apostels Paulus lauschten und die sich erfüllten mit der heiligen Sprache des Neuen Testamentes und der Kirchenväter und aufs neue sich erfüllen.

Der russische religiöse Gedanke, sowie auch die russische Theologie liessen sich von der griechischen Philosophie und Kunst inspirieren. Er nährte sich an den heiligen Lehren der Kirchenväter und neigt sich immer wieder zum Urquell der Weisheit Ἡ Καινὴ· Διαθήκη.

Dazu beseelte sie stets das schöpferische Hinstreben zur Erfassung des kirchlichen Reichtums, als einer lebendigen Tradition, «die sich erneuert gleich dem Adler in seiner Jugend» (Ps. 102.5.).

Die Theologie lebt nicht ohne freien, schöpferischen Drang, der verbunden ist mit der frommen Wahrung kirchlicher Überlieferung: das waren und sind die Vermächtnisse der russischen Theologie, dieser wertvollsten Frucht der grossen russischen Kultur, welche wir heute vertreten und fortsetzen. Und selches Vermächtniss bringen wir auf diesen Kongress: die Treue zur Kirche und ihre lebendige Überlieferung.

Le Président donna ensuite lecture des lettres et télégrammes de salutations suivants:

LETTRE DE S. B. Mgr ALEXANDROS, PATRIARCHE D'ANTIOCHE

ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ

Νο 200 Ε

Ἐν Δαμασκῷ τῇ 7 Ὀκτωβρίου 1936

Πρὸς τὸν Ἐντιμολογιώτατον κύριον Ἀμίλκαν Ἀλιβιζᾶτον
Πρόεδρον τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς
τοῦ Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν Ἀθήναις.

Ἐντιμολογιώτατε,

Μετὰ περισσῆς χαρᾶς ἀνέγνωμεν τὴν ἀπὸ 21 Σεπτεμβρίου παρελθόντος καὶ ὑπ' ἀριθ. 19/14 τιμίαν ἐπιστολὴν τῆς Ὑμετέρας Ἐντιμολογιότητος, γνωρίζουσαν ἡμῖν τὴν σύγκλησιν τοῦ πρώτου Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, οὗ πάνυ ἐπαξίως προΐστασθε.

Ἡ χώρα ἡ δημιουργήσασα τὴν ὑψίστην φιλοσοφίαν, καὶ ὡς ἐκ τούτου καταστᾶσα διδάσκαλος καὶ παιδαγωγὸς τῆς Οἰκουμένης, ἡ ἐκχριστιανίσασα πλῆθος λαῶν καὶ καθοδηγήσασα αὐτοὺς εἰς τὸν ἀληθῆ πολιτισμὸν καὶ τὴν ἀρετήν, ἡ ἐκβλύσασα διὰ τῶν κορυφαίων αὐτῆς Πατέρων καὶ Διδασκάλων τὰ καθαρὰ νάματα τῆς Θεολογίας, ἡ χώρα αὕτη δὲν εἶναι δυνατὸν ἢ νὰ διατηρῇ ἐν ἑαυτῇ τὸ ζείδωρον ὕδωρ τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς Θεολογίας, ἵνα ἀρδεύῃ ἐξ αὐτοῦ τὰς φρένας καὶ τὰς ψυχὰς τῶν ἐχόντων χρείαν πλείονος ἀναπτύξεως ἐν τῇ Θεολογικῇ ἐπιστήμῃ.

Διὰ τοῦτο ἐξ ὅλης ψυχῆς χαιρετῶντες τὴν ἰδέαν τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου τούτου καὶ ἐπικροτοῦντες τὴν προσεχῆ ἔναρξιν τῶν μελετημάτων καὶ συσκέψεων αὐτοῦ, προθύμως ἐπευλογοῦμεν τὸ θεάρεστον τοῦτο καὶ οἰκοδομητικὸν ἔργον, εὐχόμενοι ν' ἀποβῇ τὸ Συνέδριον καρποφόρον διὰ τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην καὶ συντελεστικὸν εἰς ὡριμωτέρας ἐν τῷ μέλλοντι σκέψεις καὶ μελέτας πρὸς τελειοτέραν συνεργασίαν ἀποβλέπουσαν τὴν ἀνάπτυξιν τῆς ἐπιστήμης καὶ τὴν δόξαν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας.

Τῆς ὑμετέρας Ἐντιμολογιότητος
διάπυρος εὐχέτης
† Ὁ Ἀντιοχείας ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ

LETTRE ET TÉLÉGRAMMES DE S. G. Mgr LÉONTIOS MÉTROPOLITE DE PAPHOS, LOCUM TENENS DU TRONE ARCHIÉPISCOPAL DE CHYPRE

ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΗ ΚΥΠΡΟΥ

'Αριθμ. Πρωτ. 398

Πρὸς τὸν Ἐλλογιμώτατον Κύριον Ἀμίλκαν Ἀλιβιζᾶτον Τακτικὸν Καθηγητὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καὶ Πρόεδρον τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας

Εἰς Ἀθήνας

Ἀγαπητὲ καὶ Σεβαστὲ ἡμῖν Καθηγητά,

Ἐλάβομεν τὴν ἀπὸ 21 παρελθόντος Σεπτεμβρίου ἐπιστολὴν τῆς Ὑμετέρας λίαν ἡμῖν περισπουδάστου Ἐλλογιμότητος, δι' ἧς γνωρίζετε ἡμῖν, ὅτι τῇ 22 προσεχοῦς Νοεμβρίου μέλλει ἵνα συγκληθῇ ἐν Ἀθήναις τὸ Α'. Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας.

Σφόδρα ἐχάρημεν ἐπὶ τῇ ἀνακοινώσει ταύτῃ καὶ ὅλῃ ψυχῇ εὐχόμεθα, ἵνα πλήρως δικαιωθῶσι πᾶσαι αἱ μετὰ τοῦ Συνεδρίου τούτου συνδεόμεναι χρησταὶ ἐλπίδες, ἐπ' ἀγαθῷ τῆς τε Ὀρθοδόξου Θεολογίας καὶ τῆς ἁγιωτάτης ἡμῶν Ἐκκλησίας, ἐν καιρῷ δὲ καὶ τηλεγραφικῶς ἑρμηνεύσομεν ὑμῖν τὰς εὐλογίας καὶ τὰς εὐχὰς τῆς κατὰ Κύπρον Ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας ὑπὲρ εὐοδώσεως τῶν ἐργασιῶν καὶ τοῦ θεοφιλοῦς σκοποῦ τοῦ Συνεδρίου.

Συγχαίροντες δ' ὑμῖν ἐγκαρδίως ἐπὶ τῇ δικαίᾳ ὄντως τιμῇ, ἥτις προσεγένετο ὑμῖν διὰ τῆς ἐκλογῆς ὑμῶν ὡς Προέδρου τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου, ἥτις ἀντανακλᾷ καὶ ἐπὶ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπιστήμης καὶ Ἐκκλησίας, καὶ εὐχόμενοι ἐνθέρμως ἵνα αἱ προσπάθειαι ὑμῶν στεφθῶσιν ὑπὸ πλήρους ἐπιτυχίας, ἐπικαλούμεθα ἐφ' ὑμᾶς εἰς ἐνίσχυσιν δαψιλῆ τὴν θείαν χάριν καὶ διατελοῦμεν

μετ' εὐλογιῶν διαπύρων

† Ὁ Πάφου ΛΕΟΝΤΙΟΣ,

Τοποτηρητὴς

τοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ Θρόνου Κύπρου

Ἀρχιεπισκοπῇ Κύπρου τῇ 12ῃ Ὀκτωβρίου 1936.

S. G. Mgr Léontios, métropolite de Paphos, Locum tenens du trône Archiépiscopal de Chypre, a également adressé au Congrès, le jour de l'ouverture de ses travaux, le télégramme suivant:

Nicosia 22 Novembre 1936

Ἀμίλκαν Ἀλιβιζᾶτον
Πρόεδρον Συνεδρίου Ὀρθοδόξου Θεολογίας
Ἀθήνας

Ἐκκλησία Κύπρου εὐλογοῦσα ἀπαρχὰς ὑμετέρου ἔργου, εὔχεται εὐόδωσιν ἐξυπηρετήσουσαν δαξάσουσαν Ἀνατολικὴν Ἐκκλησίαν.

Πάφου ΛΕΟΝΤΙΟΣ
Τοποτηρητὴς
τοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ Θρόνου Κύπρου

DON DE Mgr VISARION, MÉTROPOLITE DE CERNAUTI

Le jour de l'ouverture du Congrès S. G. Mgr Visarion, métropolite de Cernauti (Roumanie), a adressé au Président le télégramme suivant:

Cernauti 26 Novembre 1936

Monsieur Doyen Alivizatos
Faculté Théologie
Athènes (Grecia)

Ersuchen höflichst kundtun ersten Kongress ortodoxer Theologie Athen Verfügungstellung unsererseits als Anfangsunterstützung Lei fünfzigtausend für Indrucklegung Orthodoxer Theologischer Zeitschrift gemäss dem im Referate Dekans Nicolae Cotos bei Desiderata des Kongressprograms Gemachten Antrag und den darin enthaltenen Bedingungen.

Mitropolit der Bucovina VISARION

Le contenu de ce télégramme a été confirmé par la lettre suivante que S. G. Mgr Visarion adressa à Mgr Chrysostome, Archevêque d'Athènes:

ROMANIA
MITROPOLIA BUCOVINEI

No 615/36. *Cernauti, 29 Decembrie 1936.*

Euere Eminenz,

In einer der Sitzungen der theologischen Beratungen im verflossenen Monate die in Athen stattfanden, hat man euerer Eminenz bekanntgegeben dass wir zwecks Unterstützung der Orthodoxie die Summe von 50.000 (fünfzigtaussend) Lei vorgesehen haben, als ersten Beitragung unsererseits und seitens des Klerus unserer Diozöse fur die Herausgabe der ersten Nummer der theologisch-orthodoxen Zeitschrift welche in Athen erscheinen soll.

Hiermit geben wir bekannt dass diese Summe Euerer Eminenz zur Verfügung steht und bitten wir uns zu verständigen, wann wir dieselbe für den obenerwähnten Zweck überweisen sollen.

Gleichzeitig bitten wir die beste Glückwunsche für das kommende Jahr 1937 entgegen nehmen zu wollen.

Euerer Eminenz Bruder in Christo
Mitropolit VISARION

An Seine Eminenz Mitropolit Hrisostomos
in Athen (Griechenland)

Le Congrès accepta avec émotion ce don et décida d'adresser immédiatement un télégramme de remerciements à S. G. Mgr Visarion, Métropolite de Cernauti.

Lecture fut ensuite donnée de la lettre suivante de la Faculté de Théologie de Cernauti (Roumanie) qui, comme elle l'avait précédemment fait connaître, fut empêchée par des raisons techniques d'envoyer des délégués au Congrès.

LETTRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CERNAUTI

ROMANIA
UNIVERSITATEA DIN CERNAUTI

DEKANATUL
FACULTATII DE TEOLOGIE

No 571/1936

Cernauti, den 20 november 1936

Hochverehrter Herr President!
Hochverehrter Kongress!

Der Dekan und die Professoren der theologischen Fakultät der Universität «Regele Carol II» aus Cernauti, Romania, bedauern aus ganzem Herzen aus unvorgesehenen, von ihnen unabhängigen Gründen an den Arbeiten des ersten Kongresses für orthodoxe Theologie nicht auch persönlich teilnehmen zu können, und beehren sich auf diesem Wege ihren innigsten Gruss Ihnen hochgeehrter Herr President wie, auch allen geehrten und geliebten Kollegen und Mitgliedern des ersten Kongresses für orthodoxe Theologie in Athen als Vertretern der theologischen Wissenschaft aller orthodoxen Länder zu übermitteln.

Wir wünschen dem Kongresse den besten Erfolg für die Anbahnung, Organisierung und Vereinheitlichung der gemeinschaftlichen Arbeit aller orthodoxen Theologen, für Fortschrift wissenschaftlicher Ergründung und Begründung des Glaubens und des Lebens in Christo durch Seine seligmachende authentische, eine, heilige, apostolische und ökumenische Kirche, zum Heile der Menscheit und zur groesseren Lobpreisung Gottes.

Es lebe hoch der Orthodox theologische Kongress.

Es leben hoch seine Anreger und Leiter.

Es lebe hoch die Orthodoxe Kirehe und die orthodoxe Theologie.

In namen des Dekanates und der Professoren der Theologischen Fakultaet der Universitaet «Regele Carol II» din Cernauti, Romania.

Prof. Dr. NIKOLAE COTOS
h. t. Decan

Lecture fut ensuite donnée de télégrammes et de lettres de félicitations reçus de la part de:

S. G. Mgr Ambrossios, Métropolite de Phtiotide,
S. G. Mgr Ioachim, Métropolite de Dimitriade,
S. G Mgr Dimitrios, Métropolite de Leucade,
M. Papadimas, Sous-secrétaire d'État à la Guerre,
M. Kissopoulos, Préfet d'Attique-et-Béotie,
R. Archiprêtre Mytilinaeos.

ÉLECTION DES PRÉSIDENTS D'HONNEUR

Après quoi, le Président du Congrès, M. le professeur Alivisatos lut la proposition suivante:

«J'ai l'honneur de proposer au Congrès d'élire présidents d'honneur du Congrès par acclamation Sa Sainteté le Patriarche œcuménique et tous les chefs des Églises orthodoxes autocéphales, Monsieur le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique, Monsieur le Prytane de l'Université d'Athènes et les Doyens des Facultés de Théologie».

Le Congrès adopta à l'unanimité et par acclamations la proposition du Président. Furent ainsi élus présidents d'honneur du Congrès:

S. Sainteté Benjamin Ier, Patriarche œcuménique de Constantinople,
S. B. Mgr Nicolaos, Patriarche d'Alexandrie,
S. B. Mgr Alexandros, Patriarche d'Antioche,
S. B. Mgr Timothéos, Patriarche de Jérusalem,
S. G. le Métropolite de Paphos, Mgr Léontios, Locum tenens du trône Archiépiscopal de Chypre,
S. B. Mgr Chrysostome, Archevêque d'Athènes et de toute Grèce,
S. B. Mgr Varnavas, Patriarche de Serbie,
S. B. Mgr Miron, Patriarche de Roumanie,
S. B. Mgr Dionyse, Métropolite de Varsovie,
S. E. M. Georgakopoulos, Ministre des Cultes et de l'Instruction publique,
M. Grégoire Papamichaïl, Prytane de l'Université d'Athènes,
M. Constantin Dyovouniotis, Doyen de la Faculté de Théologie d'Athènes,
M. I. Mihalcesco, Doyen de la Faculté de Théologie de Bucarest,
M. Cotos, Doyen de la Faculté de Théologie de Cernauti,
M. N. Popescu, doyen de la Faculté de Théologie de Kissinew,
M. Stéfanovitch, Doyen de la Faculté de Théologie de Belgrade,
M. Christo Gianrow, Doyen de la Faculté de Théologie de Sofia,
Prof. Bulgakow, Doyen de l'Institut russe de Théologie orthodoxe de Paris.

Le Président prononça ensuite les quelques mots de remerciements suivants:

ALLOCUTION DU PRÉSIDENT

Sire,
Très Éminents et Révérends Pères et chers Collègues,

C'est avec une émotion profonde que j'ai entendu vos chaleureuses salutations et les vœux que vous avez bien voulu adresser à notre Congrès au nom des Très Saintes Églises orthodoxes et de vos Facultés. Je vous remercie cordialement pour ces témoignages de sympathie qui nous sont un précieux encouragement dans notre tâche.

Puis il prononça la clôture de la séance.

S. M. le Roi se retira le premier, accompagné jusqu'au Propylée par le Président du Congrès et le Prytane de l'Université, le Président du Conseil, le Ministre des Cultes et de l'Instruction publique et les autres Ministres. Les congressistes et les invités se retirèrent ensuite.

EXCURSION A VOULIAGMÉNI

Dans l'après-midi, les Congressistes firent une promenade à Vouliagméni où ils visitèrent l'Orphelinat ecclésiastique excellemment organisé sous le patronage de S. B. l'Archevêque d'Athènes Mgr Chrysostome. Sous la conduite de Mr. J. Ramfos, directeur de l'orphelinat, ils parcoururent l'établissement et rapportèrent de cette visite une excellente impression. Après une doxologie célébrée dans la chapelle de l'orphelinat, un thé fut offert par Mgr l'Archevêque.

DINER
OFFERT PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES EN L'HONNEUR DES MEMBRES DU CONGRÈS

Le soir du même jour, la Faculté de Théologie d'Athènes offrit aux membres du Congrès un dîner au cours duquel son Doyen, M. C. Dyovouniotis, au nom de sa Faculté, a salué chaleureusement les Congressistes et a exprimé ses vœux pour le plein succès du Congrès.

Le Président du Congrès, M. Hamilcar Alivisatos, répondit par le toast suivant:

TOAST DU PRÉSIDENT DU CONGRÈS

Hochverehrter Herr Dekan,

Da ich als Vorsteher des Kongresses ex offizio so zu sagen zu einer unendlichen Vielsprcherrei verurteilt bin, werden Sie mir erlauben, Ihnen durch ein Kurzes Dankwort im Namen des Kongresses die Dankbarkeit die wir alle zu der Theologischen Fakultät von Athen fur die Initiative, die Organisierung, die Zusammenberufung und die Durchführung des I. Kongresses der Orthodoxen Theologie in Athen schuldig sind, aber auch für dies kollegiale Gastmahl aufs wärmste auszudrücken.

Indem ich, für das zweite Kongress der Orthodoxen Theologie einen viel grösseren Erfolg schon wünsche und gerne nach dem Momente sehe, wo ich frei von jeder Belastung des Präsidiums des Kongresses meinen Rumänen Kallegen mit Leid ankucken werde, möchte ich Ihnen Herr Dekan, und durch Sie der ganzen Theologischen Fakultät von Athen aufs beste danken, fur alles was Sie für den Erfolg des I. Kongresses der Orthodoxen Theologie in Athen getan haben. Ich bin sicher dass der gute Anfang der Theologischen Mitarbeit, die au diesem Kongresse eingeweiht wurde, eine ununterbrochene Fortdauer haben wird und in diesem Sinne erlaube ich mir, mein Glass zu erheben und auf das Wohl des Dekans und der ganzen Theologischen Fakultät von Athen zu drinken. Möge Gott auf die Theologische Fakultät von Athen ein ewiges Segen und dauernhaftes Gedeihen gewähren.

M. Th. Popescu, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Bucarest et docteur de la Faculté de Théologie d'Athènes, lut ensuite, en grec, le toast suivant au nom des Facultés étrangères :

TOAST DE M. TH. POPESCU, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BUCAREST

Οἱ ξένοι συνάδελφοι μοῦ ἀνέθεσαν τὴν ἐντολὴν νὰ ὁμιλήσω ἐξ ὀνόματος αὐτῶν. Εἶναι μεγάλη, πράγματι, ἡ τιμὴ αὕτη ἐκ μέρους τῶν συναδέλφων μου, οἱ ὁποῖοι μοῦ παρέχουν τοιουτοτρόπως εὐκαιρίαν νὰ συμβάλω κατά τι εἰς τὸ πρῶτον συνέδριον τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας. Φαίνεται ὅμως ὅτι οἱ συνάδελφοι δὲν ἔλαβον ὑπ' ὄψιν, ὅτι δὲν εἶμαι καθηγητὴς τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ρητορικῆς, ἀλλὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας, εἰς δὲ τὸν ἱστορικὸν δὲν ἐπιτρέπεται νὰ εἶναι καὶ ῥήτωρ, καθόσον ἡ ῥητορικὴ βλάπτει τὴν ἱστορίαν. Ὥστε τιμῶντές με διὰ τῆς τοιαύτης ἐντολῆς οἱ συνάδελφοί μου, μὲ ἐκθέτουν οὐχὶ μόνον εἰς τὰς ἐπικρίσεις τῶν τε ῥητόρων καὶ τῶν ἱστορικῶν, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν οἶκτον τῶν εὐγλωττοτέρων.

Εὐτυχῶς ὅτι οἱ ξένοι συνάδελφοί μου δὲν κατέχουν ἀρκούντως τὴν ἑλληνικήν, δὲν ἐννοοῦν ἑπομένως ὅσα λέγω καὶ πῶς τὰ λέγω, ἐκτὸς βεβαίως ἐὰν μὲ προδώσητε ὑμεῖς, διὰ νὰ μὲ τιμωρήσουν ὡς κακὸν ῥήτορα. Λαμβάνω λοιπὸν τὸ θάρρος νὰ ὁμιλήσω ἐξ ὀνόματος αὐτῶν, ἐπικαλούμενος τὴν προστασίαν καὶ τὴν ἐπιείκειαν ὑμῶν καὶ ἐλπίζων ὅτι δὲν θὰ καταχρασθῶ αὐτάς, καθ' ὃν τρόπον ὡς ἀρχάριος φοιτητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν, πρὸ δεκαεπτὰ περίπου ἐτῶν, κατεχράσθην τῆς καλωσύνης καὶ τῆς ὑπομονῆς τοῦ Καθηγητοῦ μου τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ρητορικῆς, τουτέστι τοῦ Κυρίου Προέδρου τοῦ Α'. Συνεδρίου τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας, εἰς τὸ φροντιστήριον τοῦ σχετικοῦ μαθήματος, μὲ μακρὸν κήρυγμα ἀπαγγελθὲν εἰς πρωτάκουστον καὶ δυσνόητον ἑλληνικήν. Ὁ κ. Καθηγητὴς ἐνθυμεῖται ἀκόμη τὰ βάσανα ἐκείνης τῆς ὥρας, μὲ συνεχώρησεν ὅμως καὶ ἐλπίζω νὰ μὲ συγχωρήσητε καὶ ἀπόψε ὅλοι ὑμεῖς.

Καίτοι δὲν ὁμιλῶ σήμερον καλλίτερον, ὅμως θὰ ὁμιλήσω ὀλιγώτερον διὰ νὰ εἴπω τὰ ἑξῆς μόνον.

Εὐχαριστοῦμεν ὑμᾶς τοὺς Ἕλληνας καθηγητὰς καὶ συναδέλφους καὶ συγχαίρομεν θερμῶς διὰ τὴν ἀρίστην ὀργάνωσιν τοῦ Α' Συνεδρίου τῆς ὀρθοδόξου θεολόγίας, διὰ τὴν συναδελφικὴν καὶ ὡραίαν, μᾶλλον δὲ βασιλικὴν ὑποδοχήν, τῆς ὁποίας ἠξιώθημεν ἐνταῦθα, δι' ὅσα βλέπομεν, δι' ὅσα ἀκούομεν, δι' ὅσα αἰσθανόμεθα φιλοξενούμενοι παρ' ὑμῖν, δι' αὐτὴν τὴν εὐγενῆ φιλοξενίαν καὶ διὰ τὴν συνάντησίν μας ταύτην, ἡ ὁποία μᾶς δίδει τὴν εὐκαιρίαν νὰ χαρῶμεν μαζῆ, νὰ ἐπιβεβαιώσωμεν τὴν σύσφιγξιν τῶν σχέσεών μας, τὴν πρόοδον τῆς γνωριμίας καὶ τῆς φιλίας μας, νὰ αἰσθανθῶμεν ἡμᾶς αὐτοὺς οὐχὶ μόνον συναδέλφους θεολόγους, ἀλλ' ὀρθοδόξους ἀδελφοὺς καὶ νὰ ἐλπίσωμεν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀθηναϊκῶν βάσεων τοῦ πρώτου συνεδρίου τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας καὶ τὰ ἑπόμενα συνέδριά μας στηριζόμενα θὰ συνεχίσουν μετ' ἐπιτυχίας τὴν συνεργασίαν μας καὶ θὰ στερεώ-

σουν τὸ ἔργον μας. Τὸ ἀθηναϊκὸν συνέδριον ὑπάρχει καλὴ ἀπαρχὴ τοῦ ἔργου τούτου καὶ μᾶς ἐπιτρέπει καὶ νὰ χαρῶμεν τὴν σήμερον καὶ νὰ ἐλπίσωμεν διὰ τὴν αὔριον.

Ἀφοῦ δὲ ἐξετέλεσα οὕτω δι' ὀλίγων καὶ ἀδεξίως χρέη ξένου συναδέλφου, τουτέστι χρέη καθηγητοῦ, ἐπιτρέψατέ μοι νὰ ἐκτελέσω δι' ὀλίγων ἐπίσης καὶ χρέη μαθητοῦ εὑρισκομένου ἐνώπιον σεβαστῶν διδασκάλων του καὶ διαπρεπῶν συναδέλφων αὐτοῦ, καθηγητῶν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

Διότι, ἀγαπητοί μου διδάσκαλοι καὶ ἀξιότιμοι συνάδελφοι, ἦλθον εἰς τὰς Ἀθήνας οὐχὶ διὰ τὸ συνέδριον μόνον· τοῦτο ἄλλως τε δὲν εἶχεν ἀνάγκην ἐμοῦ, ἡ δὲ συμβολή μου εἰς αὐτὸ εἶναι ἐλαχίστη καὶ ἀναξία λόγου· ἀλλ' ἦλθον, διότι μὲ προέτρεψε νὰ ἔλθω ἡ ἀγάπη καὶ ὁ σεβασμός μου πρὸς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν Ἀθηνῶν καὶ πρὸς ὑμᾶς αὐτοὺς καὶ ὁ πόθος μου, ὅπως ἐπανίδω τὴν ὡραίαν καὶ περίφημον πόλιν ταύτην τῶν Ἀθηνῶν καὶ τὸ Πανεπιστήμιον αὐτῆς.

Ἐσπούδασα καὶ ἀλλαχοῦ· ἡ θεολογικὴ μόρφωσίς μου ἀποτελεῖται ἐκ διαφόρων κεφαλαίων, ρουμανικῶν τε καὶ ξένων. Ὁμολογῶ ὅτι τὸ σπουδαιότερον τούτων εἶναι τὸ ἑλληνικόν, εἶναι αἱ ἑλληνικαί μου γνώσεις τόσον τῆς γλώσσης ὅσον καὶ τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας, λυποῦμαι δὲ ὅτι πρὸ δεκαεπτὰ ἐτῶν οὔτε ἀρκετὰ μέσα εἶχον, οὔτε ἀρκετὸν καιρὸν διὰ νὰ σπουδάσω περισσότερον καὶ καλλίτερον καὶ τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν καὶ τὴν ἑλληνικὴν Θεολογίαν. Εἶμαι ὅμως εὐτυχὴς ὡς ἑλληνομαθὴς θεολόγος, ὅτι ἠξιώθην ἐνταῦθα τοῦ προνομίου τοῦ ἐννοεῖν καὶ ἐκφράζειν ἔστω καὶ ὀλίγας ἑλληνικὰς λέξεις καὶ ταύτας ἔστω καὶ μὲ ἀρκετὰ σφάλματα, τὰ ὁποῖα δὲν ἐμποδίζουν ἴσως ὑμᾶς νὰ διΐδητε εἰς τὴν ὁμολογίαν μου ταύτην τὴν εὐγνωμοσύνην μου πρὸς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν Ἀθηνῶν.

Ἐπιτρέψατέ μοι νὰ ἑνώσω τὰ αἰσθήματα τοῦ καθηγητοῦ μὲ τὰ αἰσθήματα τοῦ μαθητοῦ καὶ τὰ αἰσθήματα τῶν ξένων συναδέλφων μου μὲ τὰ αἰσθήματά μου, εὐχόμενος εἰς μὲν τὴν πρεσβυτέραν ἀδελφήν, τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν Ἀθηνῶν, νὰ ἀνθῇ καὶ καρποφορῇ εἰς αἰῶνα αἰῶνος, εἰς ὑμᾶς δὲ τοὺς καθηγητὰς αὐτῆς νὰ ζήσητε καὶ νὰ εὐτυχήσητε, ἀπολαύοντες πάσης εὐχαριστήσεως καὶ παντὸς ἄνωθεν μισθοῦ, τοῦ ὁποίου εἶναι ἄξιοι οἱ καλοὶ ἐργάται τῆς ἱερᾶς ἐπιστήμης, τῆς Θεολογίας. Ἐξ ὀνόματος τῶν ξένων συναδέλφων πίνω εἰς τὴν ὑγείαν τῶν Ἑλλήνων συναδέλφων.



Les Congressistes devant l'Université.

(Au milieu l'Archevêque d'Athènes (†) Mgr Chrysostome. A sa droite le Président du Congrès Prof. H. S. Alivisatos et à sa gauche le Prytane Prof. G. Panamichaïl).

DEUXIÈME PARTIE

COMPTES-RENDUS
ET
COMMUNICATIONS

PREMIÈRE SÉANCE

Lundi, 30 Novembre

(Deuxième Journée)

Le 30 novembre, à 9h. du matin, le Congrès commença ses travaux dans la salle des fêtes du Club universitaire. Etaient présents: S. B. Mgr Chrysostome Archevêque d'Athènes, l'Apocrisaire du Patriarcat œcuménique Mgr Chryssanthos, de nombreux prélats, des professeurs et des étudiants, ainsi que des personnes s'intéressant aux travaux du Congrès et qui avaient demandé à cet effet une autorisation spéciale.

Sur la proposition du Président du Congrès, M. H. Alivisatos, il fut décidé que chacune des séances serait présidée à tour de rôle par un délégué de chacune des Facultés, par ordre d'ancienneté. La division du Congrès en sections n'a pas été jugée opportune étant donné le petit nombre de ses membres.

La Faculté d'Athènes fut appelée à assurer la présidence de la première séance. Elle proposa comme président son Doyen, prof. Dyovouniotis, qui fut élu à l'unanimité, et qui, occupant le fauteuil présidentiel, proclama l'ouverture de la séance.

Il est décidé que les professeurs inscrits pour faire des communications au Congrès seront appelés par ordre d'ancienneté de leurs Facultés, et suivant l'ordre fixé dans le programme, après quoi le Congrès passe à l'ordre du Jour.

PRÉSIDENCE: PROFESSEUR C. DYOVOUNIOTIS

I. SUJET

POSITION DE LA SCIENCE THÉOLOGIQUE DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE

a) Détermination des principes fondamentaux de l'Orthodoxie.

M. P. *Bratsiotis,* professeur à la Faculté de Théologie d'Athènes, est invité à prendre la parole et lit la communication suivante:

COMMUNICATION
DE M. P. BRATSIOTIS PROFESSEUR D'EXÉGÈSE D'A. T.
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche.

I.

Das Problem der Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche, von dessen Wichtigkeit nicht nur in der modernen orthodoxen,

sondern auch in der gesamten gegenwärtigen Theologie seine Stellung an der Spitze unserer Tagesordnung Zeugnis ablegt, ist ein Produkt der heterodoxen Theologie. Es ist zuerst nicht von orthodoxen, sondern von römisch-katholischen und protestantischen Theologen gestellt worden, sei es in ihren Handbüchern der Symbolik, sei es in besonderen Schriften über die orthodoxe Kirche. Leider hat die mangelhafte Kenntnis der Geschichte und Lage unserer Kirche, in Verbindung mit einer gewissen Antipathie gegen sie, einer Antipathie, die von der ganzen westlichen Christenheit der Neuzeit aus dem westlichen Mittelalter geerbt worden ist, den Anlass zu einem groben Missverständnis der Prinzipien und des Wesens der Orthodoxie sowie zu ungünstigen Urteilen über die orthodoxe Kirche seitens der Mehrzahl der heterodoxen Theologen, die sich damit beschäftigt haben, geführt. So fügte es sich, dass auf Grund des gröbsten Missverständnisses das ungünstigste Urteil über unsere Kirche von dem Führer der modernen liberalen protestantishen Theologie, *Ad. v. Harnack*, gefällt worden ist, trotz des genialen Charakters, den auch seine Arbeit über dieses Thema trägt. Nicht nur er selbst, sondern auch andere Gelehrte haben auf diese Weise der orthodoxen Kirche vorgeworfen, dass sie nur eine «quietistische Kultusgemeinschaft» (Harnack) und eine «erstarrte Mumie» (Sohm) sei, dass sie sich nur für das Heil der Seele ihrer Gläubigen interessiert, dass sie kein Interesse für Wissenschaft und Kultur habe, dass ihr «die Energie des Willens, irgend welche Kraft auf Welt und Kultur auszuüben» fehle, oder dass sie die Welt ihrem Schicksale überlasse *(Steffes)* usw. Und es ist ebenso merkwürdig wie beklagenswert, dass es gerade liberale Theologen waren, die es, wie eben Ad. v. Harnack, mit wenig Kenntnis unserer Kirche und ohne genügende Unbefangenheit, ja mit einem gewissen Dogmatismus, unternommen haben, über die Orthodoxie zu handeln und zu urteilen.

Gewiss hatte man auch wohwollendere und gerechtere, wenn auch sehr vereinzelte Stimmen über die orthodoxe Kirche gehört, Stimmen, die von einem tieferen Studium ihrer Geschichte und ihres Wesens inspiriert waren (Gass u. a.). Aber solche Rufe hatte man im Westen wenig beachtet — bis zur Zeit, da durch das Martyrium der Schwesterkirche in Russland und die Wirksamkeit der russischen Diaspora in Westeuropa, sowie durch die ökumenische Bewegung eine Klärung und Vertiefung der Kenntnisse erreicht wurde, die ihrerseits eine Veränderung der Gefühle und der Urteile über die orthodoxe Kirche in den Reihen nicht nur der protestantischen, sondern auch der römisch-katholischen Theologen angeregt hat *(F. Heiler, E. Seeberg, F. Gavin, F. Lieb, I. Tyciac, Kirchhoff, Koch* u. a.). Wie zu erwarten war, hat eine solche Lage der Dinge umgekehrt auch eine Reaktion seitens der orthodoxen Theologie hervorgerufen und ihr den Anlass zu eigener Selbsterkenntnis gegeben Ist sie doch besser als jede andere, fremde Wissenschaft geeignet, das Wesen der Orthodoxie zu begreifen und Rechenschaft darüber

zu geben. Leider stand aber auch ihre Forschung bis vor einigen Jahren noch im Anfang (1), in dem man sich hauptsächlich mit der Widerlegung vereinzelter Vorwürfe gegen die orthodoxe Kirche beschäftigte, während meines Wissens z. B. eine ernste Antwort an Ad. v. Harnack nie erfolgte. In den letzten Jahren hat jedoch auch die bodenständige Erforschung des Wesens der Orthodoxie wichtige Fortschritte gemacht, besonders durch die Arbeiten von *J. Mesoloras, Chr. Andrutsos, S. N. Bulgakoff, St. Zankow* u. a. Es ist sehr erfreulich, dass diesem Problem im Programm der I. Konferenz orthodoxen Theologie die erste Stellung eingeräumt wurde: Zu ihm will auch ich im folgenden Stellung zu nehmen versuchen, obwohl ich kein zünftiger Systematiker bin; gerade deshalb ist es fast überflüssig zu bemerken, dass meine nachstehenden Äusserungen auch nicht entfernt den Anspruch erheben, den Standpunk der modernen griechischen Theologie offiziell zu vertreten.

II.

Zuerst gilt es festzustellen, ob es überhaupt ein *fundamentales Prinzip*, ein *Hauptkennzeichen* oder eine *Zentralidee* der Ostkirche gibt, auf Grund deren man das Wesen der Orthodoxie begreifen könnte.

An Versuchen, der neueren Zeit gemäss, eine Synthese zu finden, hat es weder in der orthodoxen, noch in der heterodoxen Theologie gefehlt, während allerdings andere auf ein solches Unternehmen als hoffnungslos verzichtet haben (2). Als eine solche Zentralidee könnte man vielleicht den bei der orthodoxen Welt üblichen Gedanken nennen, dass die Orthodoxie die Mitte zwischen römischen Katholizismus und Protestantismus bildet. Aber wenn dieser Gedanke im allgemeinen auch richtig ist, so ist er doch nur ein formales Kennzeichen der orthodoxen Kirche und dabei würde die Frage offen bleiben, was denn die Orthodoxie wäre, wenn man vom Katholizismus und Protestantismus absehe —, oder was denn von der Orthodoxie übrig bliebe, wenn die Gegensätze zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus nicht beständen, wie dies richtig *N. N. Glubokowskij* (3) und *St. Zankow* (4) bemerken. Dasselbe würde auch von der Behauptung gelten, dass das Hauptmerkmal der Orthodoxie in dem Prinzip des Gleichgewichts liege, welches sie zwischen dem menschlichen Element, das im römischen Katholizismus das Übergewicht hat, und dem göttlichen Element einhält, das im Protestantismus überwiegt. Anderen, wie z. B. unserem *Chr. Andrutsos* (5), gilt als solches Zentralprinzip die in der orthodoxen

---

(1) *St. Zankoff,* Das Orthodoxe Christentum des Ostens (1928), S. 28.
(2) *St. Zankoff,* Orthod. Christentum, 29.
(3) L'Orthodoxie in d. Ztschr. *Logos,* Bukarest 1930.
(4) Orthod. Christentum, 30.
(5) Symbolik², (1930), 409.

Kirche vorherrschende Leitidee «Freiheit verbunden mit Autorität» (ἐλευθερία μετ' αὐθεντίας). Dieser Wahlspruch drückt zwar den Geist unserer Kirche aus, bildet jedoch ebenfalls nur ein Formalprinzip, nicht aber eine Zentralidee, von welcher aus man Prinzipien, Kennzeichen und der gesamten Ostkirche Wesen überhaupt verstehen könnte. Noch viel formaler ist endlich das andere sogenannte Hauptprinzip, die Orthodoxie sei eine «allumfassende Fülle» *(N. N. Glubokowskij, P. Florenski, Sjenkowski* u. a.*)*.

Als *geeignete Zentralidee* dürfte man vielmehr den Gedanken ansehen, dass die orthodoxe Kirche auf den *Prinzipien und der Frömmigkeit der alten ungeteilten katholischen Kirche beharrt.* Diese Zentralidee der Orthodoxie bildet auch ihr *Hauptkennzeichen* und ist gleichzeitig Richtschnur und Kriterium ihrer *Wahrheit,* insofern sie nämlich die alte katholische Kirche selbst ist. Deswegen wird parallel mit meinem Versuch zur Feststellung der Hauptprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche auch der andere Versuch zusammengehen, die Übereinstimmung desselben mit den Hauptprinzipien und Hauptmerkmalen der ungeteilten alten Kirche zu zeigen, damit wir sehen können, inwiefern der Anspruch unserer Kirche berechtigt ist, dass sie die direkte und rechtmässige Fortsetzung jener alten Kirche bilde, und inwiefern ihr Inhalt auch ihrem Titel als orthodoxe Kirche entspreche.

III.

Das allererste und hauptsächlichste *Grundprinzip* und das wesentlichste *Kennzeichem* der orthodoxen Kirche ist ihr *Verharren bei der aus der alten katholischen Kirche geerbten Heiligen Tradition.* Unsere Kirche ist wirklich eine Traditionskirche und dies bildet ihren hochwürdigsten Ehrentitel, obwohl andererseits gerade diese Tatsache vielen Heterodoxen den Hauptanlass bietet, sie als eine «erstarrte Mumie» zu bezeichnen. Dass protestantische Theologen eine solche Meinung über eine Traditionskirche haben, lässt sich leicht erklären. Weniger verständlich, aber nicht unerklärlich ist es, dass das Verharren unserer Kirche bei der alten Tradition als eine Erstarrung von Vertretern jener grossen Kirche betrachtet wird, die, ebenso wie die orthodoxe, die Tradition für eine Quelle des christlichen Glaubens hält, aber zu gleicher Zeit auch das sogenannte Prinzip der Entwicklung und des Fortschrittes, in grösserem Umfange als es geziemt, anerkennt. Dieses Prinzip verschafft der katholischen Kirche wohl die Elastizität und ermöglicht ihre Anpassung an jeweilige Verhältnisse, aber seine falsche Anwendung ist andererseits auch die Ursache vielfacher Neuerungen auf dem Boden dieser Kirche, die in gewissen Sinne das Wesen des Christentums selbst berühren. So weit aber die Tradition als eine Quelle des Glaubens angenommen wird, ist es unerlässlich, dass als ein wesentliches Kennzeichen derselben ihre Unveränderlichkeit anerkannt

werde, wie auch die andere Quelle des Glaubens, die Heilige Schrift unveränderlich bleibt. Übrigens wird auch in unserer Kirche die Tradition nicht, wie viele Heterodoxem glauben, als eine statische, sondern als eine dynamische Grösse aufgefasst. Die Treue zur Heiligen Tradition bedeutet nicht einfach Treue gegenüber vergangenen Zeiten und äusserer Autorität; sie stellt vielmehr eine lebendige Verbindung mit der Fülle der kirchlichen Erfahrung dar [1]. Die Heilige Tradition ist in der orthodoxen Kirche, ebenso wie die Heilige Schrift, Wort Gottes, «*ὕδωρ ἁλλόμενον εἰς ζωὴν αἰώνιον*» (Joh. 4, 14), wie sie dies auch in der alten Kirche war, und wie sie sich erwiesen hat durch die unerschöpfliche und wirklich wunderbare Lebensfähigkeit der orthodoxen Kirche während vier Jahrhunderten unter der mohammedanischen Herrschaft auf dem Balkan und während der letzten 20 Jahre unter dem schrecklichsten Joch der bolschewistischem Tyrannei in Russland. Andere wichtige geschichtliche, nicht organische Gründe (die ich hier nicht untersuchem kann) sind es, die eine gewisse Stagnation in unserer Kirche mit sich gebracht haben,— nicht aber das lebendige Verharren in der Tradition. Stagnierend ist unsere Kirche in gewissem Sinne geblieben, aber nicht erstarrt, sondern lebendig und lebendigmachend: Eine Bezeichnung, die nicht jener Kirche gebührt, die nur gelehrte Theologen und gute Christen in friedlichen Zeiten hervorbringt, sondern vielmehr derjenigen, die Märtyrer und andere Heilige heranbildet und anfeuert; von ihnen aber hat die orthodoxe ganze Wolken hervorgebracht.

Man tadelt die Orthodoxie wegen ihres angeblichen Traditionalismus (Ad. v. Harnack u. a.), aber man verkennt dabei, dass das Verharren bei der Tradition ein Grundprinzip und Hauptmerkmal der Kirche Christi seit der ersten Stunde ihrer Gründung war: Ist es doch bekannt, dass das Christentum das Traditionsprinzip aus dem Judentum übernommen hat und dass die Kirche auf der Tradition beruht. Das Evangelium wurde mündlich vom Herrn den Aposteln überliefert und ist von diesen ihren Nachfolgern hauptsächlich auf dieselbe Weise weitergegeben worden (Klemens von Rom, 1. Kor. 42). Von den Evangelien ruhen zwei auf unmittelbarer und die anderen nur auf mittelbarer Uberlieferung. Der dritte Evangelist notiert ausdrücklich «*καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ Λόγου*» (Luk. 1, 2). Die «Belehrung» der Völker (Matth. 27, 19) wurde hauptsächlich durch die mündliche Verkündigung verwirklicht. Es ist auch bekannt, was für ein Gewicht die Apostel sebst auf die Tradition legten. «*Στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις*» (Thessal. 2, 15); «*καθὼς παρέδωκα ἡμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε*» (1. Kor. 11, 2); «*ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ἡμῖν*» (1. Kor. 11, 23); «*εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελά-*

---

(1) *G. Florowsky*, in «Church of God», An Anglo-Russiam Symposium, herausg. von *E. Mascall*, S. 62—64. *S. Bulgakoff*, L'Orthodoxie (1932), S. 13 ff.

βετε, ἀνάθεμα ἔστω» (Gal. 1, 9): «καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι» (2. Tim. 2, 2); «σὺ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρά τινος ἔμαθες» (2. Tim. 3, 14), sagt wiederholt Paulus. Neben dem geschriebenen Wort wird seit altersher in der Kirche auch das überlieferte Wort weitergegeben und ebenbürtig verehrt: die Tradition. Diese Tradition, die apostolische Tradition, wird besonders seit dem Auftreten der Sekten hervorgehoben, denn auf sie und den Kanon der Heiligen Schriften stützten sich die Vorkämpfer der gesunden kirchlichen Lehre. Als glänzendstes Beispiel dafür sei genannt Irenaeus, der Mann der Tradition κατ' ἐξοχήν (1).

Ein anderes Grundprinzip der orthodoxen Kirche in formaler Hinsicht ist die *ausgeglichene Verbindung von Autorität und Freiheit,* und zwar in vollkommener beiderseitiger Gleichwertigkeit, wie es schon in der alten Kirche der Fall war.

In materieller Hinsicht könnte man für ein Grundprinzip und Hauptmerkmal der Orthodoxie *die starke Betonung der Menschwerdung des Logos* und besonders der *Gottheit Christi* in ihr ansehen, der die *Theosis* des Menschen als ein anderes Hauptmerkmal unserer Kirche entspricht: eine Verbindung, die seit Athanasius dem Grossen und unter seinem Einfluss in der orthodoxen Theologie sehr üblich geworden ist. Daraus lässt sich — wie ich meine — unter anderem auch erklären, dass das grösste und erhabenste Fest, ἑορτῶν ἑορτὴ καὶ πανηγύρεων πανήγυρις, in der orthodoxen Kirche das *Πάσχα Κυρίου* ist, wodurch ἐκ θανάτου πρὸς ζωὴν καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανὸν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμᾶς διεβίβασεν und διὰ πάθους τὸ θνητὸν ἀφθαρσίας ἐνδύει εὐπρέπειαν. Es ist wahr, dass diese starke Betonung der Menschwerdung und besonders der Gottheit Christi manchmal als ein Nachteil der orthodoxen Kirche angesehen wird, aber man vergisst dabei, dass dieser Zug, den neuerdings erfreulicher Weise auch die dialektische Theologie wieder aufnimmt, direkt von der ältesten Christenheit und den Aposteln selbst herstammt, die Jesus als den Herrn und den Gott anbeteten (2). Die Gottheit Christi wird ja in der gesamten ecclesia catholica (nicht nur im Orient), besonders seit dem arianischem Streit stärker betont, aber dies bedeutet keine monophysitisierende Verkennung der Menschlichkeit in Christo seitens der orthodoxen und alten Kirche, wie unter dem Einfluss von protestantischen Forschern auch manche römisch-katholische Gelehrte (neuerdings *Jungmann* und *Adam*) annehmen. Tatsächlich handelt

(1) *I. Tixeront,* Histoire des dogmes, I, S. 341 ff. *I. Mesoloras,* Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, S. 63 ff.

(2) *A. Seeberg,* Die Anbetung des Herrn bei Paulus, 1891. *Ed. von der Goltz,* Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901. *Ad. v. Harnack,* Das Wesen des Christentums, S. 96 ff.

es sich dabei wenigstens um eine Missdeutung der darauf bezüglichen Stellen griechischer Kirchenväter und der griechischen Liturgien (1)

Auch die mit der Gottheit Christi in engster Verbindung stehende starke Betonung der *Theosis des Menschen* durch den menschgewordenen Logos in der Orthodoxie ist ein kostbares Erbgut aus der alten katholischen Kirche, wenigstens seit Irenaeus, der da lehrte «Gott Logos ist das geworden, was auch wir sind, damit er auch uns zu dem macht, was er ist» (Ad. v. Haeres, im Prolog). Das war, wie bekannt, auch die Lieblingslehre Athanasius des Grossen: *Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*. (De incarn. 54. Vgl. Contra Arian, I, 38, 39, II, 47, 70; III, 34 usw.), die, unter anderem, auch von Gregorius dem Theologen (Gedichte über sich selbst und Ep. an Cledonius), Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus (2) und in verschiedenen griechischen Kirchenliedern wiederholt betont wird (3).

Ein anderer Hauptzug der orthodoxen Kirche in materieller Hinsicht ist ihr ebenso starkes Betonen der *Vergänglichkeit der Güter dieser Welt* im Hinblick *auf die Ewigkeit* und das *Jenseits* und die damit zusammenhängende lebendige Bewahrung des urchristlichen *eschatologischen* Gedankens. Dieser Zug vereint mit der in unserer Kirche herrschenden Betonung der Theosis des Menschen in Christo, verschafft ihrer Frömmigkeit eine *asketisch-mystische Farbe* (4). Aber diese unverkennbare Tatsache rechtfertigt keineswegs die, bei den Heterodoxen übliche, falsche Gleichstellung jenes Zuges der Orthodoxie mit der völligen, quietistischen Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen dieser Welt, der Wissenschaft und der Kultur überhaupt — und die falsche Auffassung, jene Eigentümlichkeit der orthodoxen Kirche sei die Hauptursache ihres Mangels einer regen sozialen Tätigkeit *(A. v. Harnack, Kattenbusch, Beth, Steffes usw.)*.

All dies verrät zumindest eine grobe Missdeutung der Tatsachen, wenn nicht eine Unkenntnis der Geschichte unserer Kirche: Die starke Betonung des Jenseits und der Ewigkeit in der Ostkirche ist, wie auch ihr überweltlicher Zug, gut alt-, ja sogar urchristlich. Der einfache Hinweis auf einige Stellen der neutestamentlichen und der urchristlichen Literatur mag genügen. Ich erinnere nur an die Herrenworte «*μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς . . . θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ . . . ὅπου γὰρ ὁ θησαυρός σου,*

---

(1) Vgl. meine ausführliche Besprechung in der *Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογ. Σχολῆς*, 1936, S. 189—196.

(2) *K. Bornhäuser*, Die Vergottungslehre des Athanasius und Joh. Damascenus, 1903. *M. Lot-Borodine*, La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu'au XI siècle (Rev. de l'histoire des religions, 1932-1933).

(3) Über die Betonung dieses hohen Gedankens in der russischen Theologie s. *St. Zankoff*, Orthod. Christentum, 57.

(4) *St. Zankoff*, Orthod. Christ., 111 ff. *A. Kartaschoff* in «Church of God», in Anglo-Russian Symposium, S. 197 ff.

ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία σου...» (Matth. 6, 19 ff.); an die Apostelworte *«ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει»* (Philipp. 3, 20) und *«οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν»* (Hebr. 13, 14), sowie an die klassischen Worte des Briefes an Diognet *«Χριστιανοί... πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι, μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι, πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη* (5, 5).

An die Lebendigkeit des *eschatologischen* Gedankens im Urchristentum brauche ich kaum zu erinnern. Ich begnüge mich zu alledem nur A v. Harnacks Worte zu zitieren. «Die ältesten Christen lebten in der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi. Diese Hoffnung war ein ausserordentlich starkes Motiv, weltliche Dinge, Leid und Freude dieser Erde, gering zu achten» (¹). Damit aber hängt der asketisch-mystische Zug zusammen, der schon durch das Urchristentum und die ganze alte Kirche geht und der seine unverkennbare, feste Wurzeln im Neuen Testament selbst hat. Ich erinnere an die Herrenworte *«εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες ηὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν»* (Math. 19, 12); an die Worte des Paulus *«ὑποπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ»* (1 Kor. 9, 27.); an den Vorrang der Ehelosigkeit bei demselben Apostel (1 Kor. 7, 1 ff.); an die Abneigung der alten Kirche gegen die zweite Ehe; an das zu frühe Aufkommen des Fastens usw. Gesteht doch auch A. v. Harnack zu, dass der Rigorismus im Christentum schon aus dem zweiten Jahrhundert stammt (²).

Was dann besonders den *mystischen* Zug anbetrifft, den die Orthodoxie mit der alten Kirche gemeinsam hat, so begnüge ich mich nur mit dem Hinweis auf den Philipperbrief, um vom mystischen Zug, der durch das ganze Neue Testament geht, zu schweigen (³). Bemerken könnte man ferner, dass dieser asketisch-mystische Zug ebenso wie er die alte Kirche nicht von ihrer bekannten und unbekannten sozialen Tätigkeit, sowie von ihrer Aufgeschlossenheit für Wissenschaft und Kultur abgehalten hat (⁴), so auch die orthodoxe Kirche nicht hinderte, ihren Völkern ausser der religiösen auch noch solche unschätzbare soziale, kulturelle und nationale Dienste zu leisten, dass diese Völker sie bis heute als ihre «Mutter» betrachten und bezeichnen Es ist richtig, dass die Ostkirche der römisch-katholischen und den protestantischen Kirchen an Werken sowohl der Äusseren als

---

(¹) Wesen des Christentums, S. 108. Vgl. auch *H. Lietzmann*, Geschichte der alten Kirche, 1936, II, 42.

(²) Wesen des Christentums, 133.

(³) *A. Deissmann*, Paulus², 1925. *E. Weber*, Eschatologie und Mystik im N. Testament, 1930. *B. Ἰωαννίδου*, Ὁ μυστικισμὸς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, 1936. *N. v. Arseniew*, Ostkirche und Mystik, 1925.

(⁴) *Uhlhorn*, Die christ. Liebestätigkeit in der alten Kirche 1882. *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten 1906. *Π. Μπρατσιώτου*, Οἱ Τρεῖς Ἱεράρχαι καὶ τὸ κοινωνικὸν πρόβλημα, 1930.

auch der Inneren Mission nachsteht, aber die Ursachen dessen sind auch hier nur geschichtlicher, nicht organischer Art; dass auch sie mit der Zeit überwunden werden, zeigt uns die gegenwärtige Lage der ortodoxen Kirchen auf dem Balkan. Übrigens ist bekannt, dass angesichts der heutigen Lage der westlichen Christenheit auch ihr von den eigenen aufrichtigen Kindern eine gewisse Vernachlässigung ihrer Pflichten zugeschrieben wird.

Ein anderes Grundprinzip und Hauptmerkmal der orthodoxen Kirche in materieller Hinsicht ist bei Vermeidung von Radikalismen, wie sie im römischen Katholizismus und im Protestantismus herrschen, die *Anerkennung der den Laien zugehörigen Rechte im ganzen kirchlichen* Leben, ohne Verkennung der im Leib der Kirche überragenden Stellung des Klerus, besonders der Bischöfe und bei Bewahrung des hierarchischen Charakters, den die Kirche schon seit dem ersten Jahrhundert angenommen hat. Hier ist zunächst zu bemerken, dass als Schatzmeister und Hüter der Orthodoxie das ganze orthodoxe *Volk*, als Leib der Kirche, gilt: *Ὁ φύλαξ τῆς ὀρθοδοξίας, τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας, τουτέστιν ὁ λαὸς αὐτός ἐστιν*, — nach der betreffenden Formulierung im Rundschreiben der orthodoxen Patriarchen von 1848. Das ganze Volk bildet also den Leib der Kirche, ihre Stimme und Organ ist die Hierarchie. Von vielen neueren russischen und überhaupt slavischen Theologen wird unter dem Einfluss Chomiakovs gewöhnlich behauptet, dass die höchste Autorität in der Orthodoxie die ganze Kirche sei. Im Grunde ist diese Behauptung nicht falsch, soweit der ganze Körper der Kirche als unfehlbar gilt. Aber um Missverständnisse zu vermeiden, sollte man richtiger sagen, dass die höchste Autorität in der orthodoxen Kirche die *ökumenischen Konzile* ausmachen, deren Ökumenizität allerdings von dem Bewusstsein der ganzen Kirche anerkannt und bezeugt werden soll. Das äussere Kriterium des ökumenischen Konzils ist also die Anerkennung seiner Entscheidungen von der ganzen Kirche, die im Grunde die einzige unfehlbare Autorität bildet. Dass die Laien nach orthodoxer Auffassung einen wesentlichen Bestandteil der Kirche bilden, versteht man auch aus ihrer Stellung im *Kultus*, indem weder Messe noch die Heiligen Sakramente in Abwesenheit von Laien abgehalten werden dürfen [1]. Aber auch bei der Erwählung der Geistlichen und in der *Verwaltung* der Kirche soll das Laienelement nach den Prinzipien und der Tradition der Orthodoxie eine wichtige und nicht nebensächliche Rolle spielen, wie es auch in der alten Kirche der Fall war. Wo diese Rechte der Laien nicht anerkannt werden, handelt es sich bestimmt um eine Abweichung von dem Geiste der Ortho-

---

[1] Ein Zeichen, dass der biblische Gedanke vom königlichen Priestertum, der in der alten Kirche immer lebendig blieb (Tertull, Chrysost, August, Isid Pel. usw.) dem Geist der orthodoxen Kirche nicht entfremdet worden ist. Damit hängt auch die Stellung der Laien in der orthodoxen Theologie zusammen.

doxie nach der hierokratischen Richtung hin, eine Abweichung, die Hand in Hand mit der religiösen Aufklärung der orthodoxen Völker beseitigt zu werden bestimmt ist. Haben die Laien doch auch in der alten Kirche seit ihrer Gründung wesentlichen Anteil an allen Äusserungen des kirchlichen Lebens und nicht weniger an der kirchlichen Verwaltung gehabt, vom Apostelkonzil (Apg. 15, 2) angefangen bis zur Teilnahme vieler Laien am ersten ökumenischen Konzile usw. (Euseb, Leben Konstantins III., 8; Sozomenos, Kirchengesch. I, 17). Ein Überrest, zu gleicher Zeit aber auch ein Zeichen der Teilnahme des Volkes an der Wahl des Klerus nach orthodoxer Auffassung, ist der Brauch, dass selbst bei der Priesterweihe das Volk erst durch den Ruf *ἄξιος* dem Kandidaten seine feierliche Zustimmung ausdrückt.

Als Grundprinzip und Hauptmerkmal der orthodoxen Kirche ist anzusehen das *Synodalsystem* in der Verwaltung ihrer verschiedenen Teile und der ganzen Kirche als Gesamtheit; ein System, das sie bekanntermassen ebenfalls aus der alten Kirche geerbt hat und von dem sie auf keinen Fall abweichen darf. Die höchste autoritative Verwaltungsbehörde bleibt in der orthodoxen Kirche das ökumenische Konzil, aber bis zur Ermöglichung seiner Zusammenkunft soll sie im ganzen von ausserordentlichen, besser gesagt, periodischen allgemeinen Konzilien, in denen die ganze orthodoxe Kirche vertreten werden soll, verwaltet werden, nicht jedoch von Konzilien nach Art des *πανορθόδοξον συνέδριον* von 1923. Der göttliche Stifter und Herr der Kirche möge in ihr die notwendigen Voraussetzungen für die kanonishe Mobilmachung dieser ehrwürdigen Einrichtung schaffen.

Unter den Hauptmerkmalen der Orthodoxie ist endlich zu rechnen das Verzichten der orthodoxen Kirche auf die politische Macht, zur Erfüllung der Herrenworte *«ἀπόδοτε τὰ καίσαρος καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ»* (Math. 22, 21) und *«ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου»* (Joh. 18, 36).

Dies sind meines Erachtens die Grundpinzipien und die Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche. Ich habe darunter weder den *Nationalismus* noch den *Ritualismus* mitgerechnet, beides Abwege, für derentwillen man gewöhnlich die Orthodoxie tadelt, die aber beide nicht zum Wesen der orthodoxen Kirche gehören. Was den *Nationalismus* anbetrifft, so war er der alten Kirche jedenfalls nicht unbekannt, blieb aber doch ihrem Wesen gewiss fremd, was auch daraus klar hervorgeht, dass er die von ihm bewegten Kirchen zur Häresie verführt hat (Armenier, Syrer, Kopten, Abessynier usw.). Ich will damit nicht sagen, dass die *Idee der Nation* als solche dem Christentum fremd oder feindlich gegenübersteht, zumal dessen Stifter seinen Aposteln den Aufrag gab *«πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη»* (Matth. 27, 19); aus diesen Völkern hat sich ja dann auch das neue Gottesvolk, die neue «heilige Nation», das neue «auserlesene Volk» und das neue «Königreich von Priestern» gebildet, die «eine heilige *katholische*

und apostolische Kirche». Dies ist die herrschende Meinung in der alten Kirche, was man aus vielen neutestamentlichen und kirchenväterlichen Stellen erweisen kann (Gal. 3, 6 ff.; 3, 16; Röm. 4, 1 ff.; Kol. 3, 11; 1. Petr. 2, 9; Barnab. 5, 7; 7, 5; Aristid. Apol. 2; Basil Ep. 161; Migne 32, 929; Ep. 24; Migne 32, 304 usw.) (1). Das Hauptmerkmal der alten Kirche war also die Idee der Ökumenizität, einer Katholizität, zu der jeder Chauvinismus und Phyletismus immer einen Gegensatz bilden wird. Übrigens ist der Phyletismus auch in der orthodoxen Kirche offiziell durch die grosse Lokalsynode zu Konstantinopel 1872 verurteilt worden. Wir alle wissen genau, was den ororthodoxen und anderen Kirchen der Chauvinismus, dem sie gedient haben, gekostet hat.

Was nun die Neigung zu übermässigem Kultus anlangt, den von den Heterodoxen gerügten sogenannten *Ritualismus*, so ist zu bemerken, dass auch diese Neigung im Körper der orthodoxen Kirche nur etwas Gelegentliches und Hinzugefügtes, aber nichts zu ihren Wesen Gehörendes bildet. Sie erklärt sich aus gewissen zeitlichen Verhältnissen, die ich hier nicht zu untersuchen brauche; sie weicht mit der Zeit und nach Massgabe einer allmählichen Änderung jener ungünstigen Verhältnisse zurück; es verringern ihn ernste kirchliche und private Bemühungen zur Verbreitung des Wortes Gottes, zur Verinnerlichung der Frömmigkeit, zur Heranbildung der Jugend im Geiste bewussten orthodoxen Christentums und zur Entwicklung einer regen Inneren Mission. Es handelt sich dabei somit nicht, wie die meisten Heterodoxen glauben, um ein wesentliches Merkmal der orthodoxen Kirche, sondern um ein nebensächliches und gelegentliches Kennzeichen, das dem prachtvollen Mantel unserer Heiligen Kirche im Laufe der Jahrhunderte ihrer wechselvollen Geschichte nur eingeschmiegt worden ist. Ich will hiermit nicht in Abrede stellen, dass die orthodoxe Kirche eine Kultusgemeinschaft sei. Ich verneine nur nachdrücklich, dass sie *nichts anderes* sein soll, als lediglich eine exklusiv «quietistische Kultusgemeinschaft» (Harnack u. a.). Eine Kultusgemeinschaft ist übrigens nicht nur die orthodoxe, sodern auch die römisch-katholische, die anglikanische und die wichtigsten protestantischen Kirchen, wie überhaupt jede lebendige Kirche, die nicht eine Professorenreligion bleiben will. Denn Kirche und religiöse Gemeinschaft überhaupt ist ohne Kultus undenkbar oder tot: Der Kultus ist das Herz der Kirche und jeder Religionsgemeinschaft, in ihm treten bie Gläubigen in direkte Gemeinschaft und mystische Vereinigung mit Gott. Daher ist die Kirche seit den ersten Tagen ihrer Gründung eine Kultusgemeinschaft gewesen (2), wie wir es schon aus den ersten Seiten der Apostelgeschichte

(1) *H. Lietzmann,* Gesch. der alten Kirche, II S. 40.

(2) Ein Kenner der ältesten Kirche wie *H. Lietzmann* gesteht zu, dass «das Herz des christlichen Lebens der Gottesdienst der Gemeinde war..., wo die Kräfte

kennen lernen, denn schon vor dem Pfingstwunder *«ἦσαν πάντες προσκαρτεροῦντες τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει»* (Apg. 1, 14; vgl. hierzu auch Apg. 2, 1 und 2, 46—47 usw). Mehr über die Notwendigkeit von Kultus und liturgischen Riten zu sagen, wäre überflüssig, in einer Zeit starker liturgischer Bewegung sowohl in der römisch-katholischen wie auch in den protestantischen Kirchen, wie wir sie gerade jetzt erleben.

Aus dem bisher Gesagten geht, so glaube ich, hervor, dass die lange und peripetievolle Geschichte der orthodoxen Kirche nicht ohne äusseren Einfluss auf sie geblieben ist, dass aber im allgemeinen diese Kirche alle Grundprinzipien und Hauptmerkmale sowie den ganzen grossen Schatz der Heiligen Tradition der alten Kirche in ihren Schoss treu bewahrt hat, so dass sie sich mit Recht für die einzige legitime Fortsetzung der alten katholischen Kirche hält und daher des Ehrentitels der Orthodoxie wert ist.

Literatur. *A. Stourdja*, Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe, Stuttgart 1916. *W. Gass*, Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872.— Zur Symbolik der griechischen Kirche (Ztschr. f. Kirchengesch. III, 1879, S. 329 ff). *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900.— Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschiede von dem abendländischen (SB d. Kgl. Preuss. Ak. W. 1913, VI, S. 157 ff.). *K. Beth*, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, Berlin 1902. *F. Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 1892. *A. Ehrhard*, Die orientalische Kirchenfrage. 1899. *Max von Sachsen*, Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage, Freiburz 1907. *Adr. Fortescue*, The Orthodoxe Eastern Church[3], 1920. *R. Janin*, Les églises orientales et les rites orientaux[2]. Paris 1926. Les églises séparées d'Orient. Paris 1929. *K. Holl*, Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte. II. Der Osten. 1928. *St. Zancoff*, Das orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928. *N. Glubowskij*, L'orthodoxie, in der Zeitschr. *Λόγος*, Bukarest 1930. *Δ. Μπαλάνου*, Εἶναι ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία κοινωνία λατρείας; Athen 1905. *Χ. Ἀνδρούτσου*, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας[2], Athen 1930. *N. v. Arseniew*, Die Kirche des Morgenlandes. 1926. (Sammlung. Göschen). *S. Boulgakoff*, L'orthodoxie, Paris 1932. *Ἀ. Ἀλιβιζάτου*, Ἡ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς ἐκκλησίας ἀδιάκοπος συνέχεια μετὰ τῆς ἀδιαιρέτου ἐκκλησίας, Alexandrien 1934. *F. Heiler*, Urkirche und Ostkirche, München 1936. *Mulert*, Konfessionskunde[2]. Berlin 1937.

---

der jenseitigen Welt in die Christenheit einströmen und sie zu dem neuen Volk der Gotteskinder machen, das nicht mehr von dieser Welt ist, sondern schon hier in wunderbarer Gemeinschaft mit den himmlischen Bürgern des Gottesreiches lebt (Gesch. d. alten Kirche, II, 120).

Après la communication de M. P. Bratsiotis,

M. *D. Balanos* attire l'attention des congressistes sur la durée des communications et fait observer qu'il est nécessaire de respecter exactement le temps fixé par le règlement.

M. *Zankoff* répond que, forcément, la limite de temps fixée par le règlement sera dépassée, car le développement complet des exposés nécessite plus de temps qu'il n'en a été accordé. Il propose, pour concilier les choses, la subdivision du Congrès en autant de sections que l'ordre du jour contient de points.

M. *Alivisatos* dit que l'observation du règlement en ce qui concerne la durée des communications sera souvent difficile pour les raisons qu'a exposées M. Zankoff. Mais tout en pensant que la subdivision du Congrès en sections serait juste, il constate qu'elle est difficile à réaliser et ne convient pas car, en raison de leur caractère strictement universitaire, les membres du Congrès sont forcément peu nombreux. La division du Congrès en sections aurait comme résultat que certaines seraient constituées d'un nombre trop restreint de membres pour discuter des communications dont l'objet et le contenu sont d'un intérêt général.

C'est exactement pour cette raison que le Comité d'organisation du Congrès fut contraint de ne pas adopter la subdivision du Congrès en sections, par ailleurs indiquée et pratique. Il prie donc les orateurs de se borner au développement des points essentiels de leurs communications. D'ailleurs, comme il a été déjà dit, le nombre et l'importance des points de l'ordre du jour sont tels que toute longue discussion à leur sujet est exclue, et du reste serait vaine, puisque le temps qui y est affecté ne saurait suffire ni pour un examen approfondi des questions, ni pour leur donner une solution définitive. Le présent Congrès posera les questions qui nous occupent en premier lieu et leur examen progressif au cours des Congrès ultérieurs en apportera la solution. Aussi le Président demande que le Congrès s'en tienne à la décision initiale, en se limitant au besoin aux discussions absolument indispensables, afin que l'équilibre de l'ordre du jour ne soit pas troublé.

La proposition de M. Alivisatos est adoptée et la parole est donnée à M. Serge Bulgakoff sur le même point de l'ordre du jour.

COMMUNICATION
DE M. SERGE BULGAKOFF PROFESSEUR DE DOGME
A L'INSTITUT RUSSE DE THÉOLOGIE DE PARIS

Thesen über die Kirche.

Bei der Darstellung der Grundprinzipien der Orthodoxie kann man verschiedene Ausgangspunkte wählen. Aber für unsere Zeit erscheint dogmatisch als das wichtigste und wesentlichste die Lehre über die Kirche.

Diese Lehre existiert in der Orthodoxie tatsächlich in der Gestalt der dogmatischen Tatsache mehr als einer Doktrin. Aber sie muss jetzt auch in den dogmatischen Grundsätzen dargelegt werden. Die beschrränkte Zeit, welche dieser wichtigsten Frage von dem Kongress gewidmet sein kann, erlaubt uns nur diese Darlegung in einer Reihe der kurzen Thesen darzustellen. Die Entwickelung dieser Ideen ist von mir in einer Reihe meiner Bücher und Artikel gegeben (vgl. das Literaturverzeichniss am Ende des Artikels).

1. Die Kirche als ein Gegenstand des Glaubens.

Der katechetische Begriff der Kirche als Gemeinschaft der Menschen geeinigt in den Dogmen, dem Priesterämt und den Sakramenten (im Allgemeinen übereinstimmend mit dem Begriff der Symbol. Bücher des Protestantismus, und des Römischen Katholizismus bezieht sich auf das sichtbare SEIN der Kirche, auf ihr historisches Antlitz Allein sie berührt nicht ihren noumenalen «unsichtbaren» Grund, welcher als solcher erkannt durch den *Glauben* (die Formel des Nicaeo-konstantinopel. Symbolums: ich glaube.... an eine Kirche) ein Gegenstand des Glaubens ist.

2. Die Kirche und die Kirchen.

Der Kirche gehört auch ein überempirisches SEIN an, welches wohl im Leben einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, jedoch nicht erschöpft wird. Vor allem begrenzt sich das SEIN der Kirche nicht durch den Umfang ihres vorhandenen Bestandes, sondern schliesst in sich die Engelswelt und die Seelen ihrer verstorbenen Glieder. Aber ausserdem *ist* die Kirche als unvergängliches Lebensprinzip nicht auf Raum und Zeit beschränkt, er überragt sie. In diesem Sinn unterscheiden auch die Apostelepisteln *die Kirche von den Kirchen*, als örtliche Gemeinschaften. Sie ist überzeitlich und in *diesem* Sinn ist sie der Ewige Grund des Seins und der Weltschöpfung. Wir lesen bei Hermas, («Pastor») dass die Welt der Kirche wegen geschaffen wurde, als ihr Gefäss. Der Garten Eden, wo Gott zu dem erstgeschaffenen Menschen sprach, ist hiefür ein direktes Zeugnis. Im ekklesiologischen Brief an die Epheser ist im I. Kap. 4. Vers gesagt, Gott «hat uns ja in ihm erwählt vor Grundlegung der Welt! Als Anfang des göttlichen Lebens, das der Schöpfung gegeben ward, ist die Kirche das «von Ewigkeit her verborgene Geheimnis in Gott» Eph. $^{3}/_{9}$, die Wohnstatt im Himmel «ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus» 2. Kor. $^{5}/_{1}$, Gottes—Herrlichkeit die an uns offenbar werden wird. Röm. VIII/18; himmlisches Jerusalem, das auf die *Erde herabkommt* in der Fülle der Zeit. Off. 21.

Fussnote: Die nähere theologische Erklärung dieses Themas über die Kirche als göttl. Anfang des Lebens in der Kreatur ist die dringende Aufgabe der Lehre

über die Kirche. Der Verfasser verbindet die Probleme der Kirche mit der allgem. Lehre über die «Sophia»=Gottesweisheit, dadurch schliesst er sie in die Sophiologia ein ([1]). Aber wie auch die persönliche Weltanschauung des einen oder andern Theologen sein mag, für die gegenwärtige Orthodoxe Theologie existiert notwendigerweise das Problem über das Wesen der Kirche oder gleichsam über die kirchliche Ontologie, deren Horizont bis jetzt durch die Probleme der Reformation und Gegen—Reformationsepochen im Westen zu viel beeinflusst war. In der gegenwärtigen Zeit muss sie sich ihrer eigenen Wege bewusst werden.

3. *Die Kirche als Gottmenschentum.*

Kirche ist Gottmenschlichkeit, vorewig in den Himmeln und in der Schöpfung als Fülle der Zeit sich verwirklichend. Diese Verwirklichung vollzieht sich durch Gottes Verleiblichung und Pfingsten: Menschwerdung des Wortes und Ausgiessung des Heiligen Geistes, niedergeschickt vom Vater. Die Kirche durch die Kraft der Inkarnation ist—Leib Christi (I. Kor. 12/27, Eph. 1/2+3, IV/12. Koll. 1/24) und durch die Kraft der Pfingsten—Tempel des Heiligen Geistes. (I. Kor. III/16-17, VI/19, II. Kor. VI/16). In Beziehung auf Christus ist die Kirche seine Menschheit, die untrennbar, unvermischbar mit seiner Gottheit verbunden ist. In Bezug zum Heiligen Geist ist sie das Gefäss des Heiligen Geistes, der durch seine Gnade das Leben in Christus gibt und ihr die Kraft der Vergottung vermittelt. Diese Vergottung des geschaffenen menschlichen Wesens drückt sich aus im Bilde der mystischen Ehe, in der die Kirche die Braut, oder das Weib des Lammes ist. (Eph. V/32, Offenb. XXI/9, XXII/7). Durch die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen in der Kirche, erfüllt sich die Erlösung des Menchen von der Sünde, und mithin auch die Vermittlung des unsterblichen Lebens und der Verherrlichung. Sie verwirklicht sich während des Verlaufes der ganzen menschlichen Geschichte, erst vorbereitungshalber in der Kirche des «Alten Bundes» und nachher am «Ende der Zeiten» in der christlichen Kirche als «Kämpfende Kirche» im Reich der Gnade. Die Fülle der Kirche wird sich offenbaren im kommenden Aeon der Auferstehung, im Reich der Herrlichkeit. In allen diesen Definitionen

---

([1]) Der Verfasser entwickelt die Sophiologie in folgenden in russicher Sprache enschienenen Werken: 1) Das Taghelle Licht. Moskau 1917. Ins Deutsche übersetzt ist daraus ein Kapital «Die Kosmodizee» im 2. Bande des Sammelwerkes «Oestliches Christentum», hrsg. von Ehrenberg. München 1925. Dazu vgl. «Hypostase und Hypostasie. «Ein lorollarium zum «Taghellen Licht» im Sammelwerk, gewidmet an P. v. Struve. Prag. 1925. 2) Erste sophiologische Trilogie: a) «Der unverbrennbare Busch» (orthodoxe Mariologie). Paris 1927. b) Der Freund des Bräutigams» (Der Vorläufer Christi). Paris 1929. c) «Die Jacobsleiter» (Angelologie). Paris 1930 3). Zweite Sophiologische Trilogie: Über die Gottmenscheit: a) «Das Lamm des Gottes» (Christologie). Paris 1933: b) «Der Tröster» (Pneumatologie). c) Der dritte Band über die Eschatologie ist in Vorbereitung.

wird die Kirche als Kraft des göttlichen Lebens im natürlichen Menschen verstanden, als eine geistige Kraft und Realität.

4. Das Prinzip der «Sobornost» in der Kirche.

Die Glieder der Kirche, die dem Leibe Christi angehören, stehen in der Liebe Gott Vaters und finden sich in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes—nicht einzelpersönlich, sondern in organischer Vieleinheit, verbunden in Liebe. Diese Κοινωνία, kirchliche Liebe, ist Vieleinheit, in der jede Persönlichkeit ihr eigenes Sein hat, aber gleichzeitig in die des menschlichen Geschlechtes (und damit in die Gemeinschaft der Engel) übergeht. Sie ist nicht bloss ein emotional-psychologischer Zustand, sondern ein Gnadengeschenk der kirchlichen Liebe, übereinstimmend mit dem *neuen* Gebot der Liebe, das Christus seinen Jüngern gegeben hat. In dieser organischen Vieleinheit erscheint das Sein der Kirche selbst, wie die Freiheit im Einverständnis und im Gehorsam (II. Kor. 3/17) mit seinem Wachsen in jedem Gliede (Eph. 4/16). Diese Natur der Kirche wird in der russischen Theologie als «Sobornost» bezeichnet. (Das Wort «sobornaja», siehe Fussnote) Das Prinzip der Sobornost wird in der gegenwärtigen russischen Kirchenlehre in Bezug auf alle grundlegenden *Bestimmungen der Kirche angewendet.*

5. Das hierarchische Prinzip in der Kirche.

Die Sobornost widerspricht nicht dem hierarchischen Grundprinzip, das von Gott eingesetzt ist, aber es weist ihm seinen zustehenden Platz an, als *in* der Kirche, aber nicht *über* der Kirche stehend und erklärt es als eine eigentümliche Organisation der Sobornost. Die Kirche ist hierarchisch ebenso wie das Volk Gottes und das königliche Priestertum, obwohl in ihr verschiedene Stufen der Hierarchie sich befinden. Die höchsten Stufen der Hierarchie erscheinen selbstverständlich auch als Macht den niedrigeren gegenüber, jedoch erweist sich diese Macht nur in der Einheit der Liebe, in der organischen Aufnahme der kirchlichen Sobornost. Wird die Sobornost zerstört, so verliert auch die Macht ihren Grund. Deswegen ist die Macht in der Kirche, nach dem Wort Gottes, vor allem *Dienst* (Luk. 22/26-27). Das Prinzip der Sobornost in der Kirche ist wesentlich Korrektiv und Schutz gegen die Anforderungen und Ansprüche jedwelchen Absolutismus, wenn die Macht sich in Absonderung behauptet. Dieses Grundprinzip findet auch eine liturgische Bestätigung in der Gebetsfolge des Sakramentes der Priesterweihe, insofern diese nicht nur die hierarchische Ordination ist, sondern auch die betende Anteilnahme des kirchlichen Volkes durch das *ἄξιος*, das den hierarchischen Akt bestätigt.

Fussnote: Das Wort «sobornaja» ist eine freie Übersetzung resp. authentische Auslegung des griechischen «Καθολική».

6. Die Lehrverkündigung in der Kirche.

Im Lichte kirchlicher Sobornost muss das Lehramt verstanden werden, das der Hierarchie Kraft ihrer besonderen Verantwortung in der Kirche eigen und ebenso mit dem Sakrament und Gottesdienst verbunden ist. Der höheren Hierarchie angehört vor allem die verantwortliche Verkündigung der kirchlichen Lehre, die als solche von der Kirche aufgenommen ist, als auch die Behütung der schon bestehenden Lehre. Jedoch soll dieser Dienst nicht als einseitiger Akt hierarchischer Macht (ex sese, non ex consensu ecclesiae), dogmatische Definitionen zu geben, verstanden werden. Ein solches äusseres Organ kirchlicher Unfehlbarkeit, das kirchliche Macht besitzt und im Namen der Kirche spricht, existiert nicht in der kirchlichen Sobornost. Das wird auch durch die allgemein bekannte Tatsache der Kirchengeschichte begründet, dass selbst die höheren Hierarchen der Kirche vor dogmatischen Irrtümern nicht frei waren und unter das kirchliche Urteil kamen. Ein solches sichtbares Organ kirchlicher Unfehlbarkeit ist nicht einmal ein Konzil, das örtliche Konzil, auch nicht das «Ökumenische» (äusserlich verstanden). Nur solche Konzile erhalten die Qualität ökumenischer Konzile, die als Stimme der Kirche erkannt und von ihr autorisiert sind; und sie werden von der Kirche verworfen, wenn sie jener Stimme nicht entsprechen, mögen sie auch äusserlich die Kennzeichen der Ökumenizität aufweisen. Der Geist wehet, wo er will (Joh. 3) und die Gabe der Unfehlbarkeit ist der ganzen Kirche gegeben, ohne Spaltung derselben in zwei bestimmte und einander ausschliessende Teile: Die «lehrende» Kirche und die «hörende» Kirche.

7. Die Hierarchie und die Sakramente.

Der Hierarchie gehört die Gewalt des Sakrament-Spendung-Vollzuges all der Stufen an (je nach ihrer Zuständigkeit) entsprechend der göttlichen Ordnung. In diesem Sakramentsvollzug ist daher—historisch und mystisch—die Grundlage der hierarchischen Gewalt enthalten. Jedoch ist der hierarchischen Gewalt der Sakramentsvollzug nur in der Einheit mit dem Leib der Kirche, entsprechend dem Prinzip der kirchlichen Sobornost, gegeben. Dogmatisch als auch liturgisch vollziehen sich alle Sakramente—und vor allem die göttliche Eucharistie—unter Teilnahme der «Singenden» als Vertreter des Kirchenvolkes, dadurch bringt das Prinzip der Sobornost seine Korrektur und das Verständnis in den Grundsatz (ex opere operato) hinein, als Objektivität des Sakramentes im Unterschied von seiner subjektiven Deutung (ex opere operantis). Dieser allgemeine Gedanke über die Sobornaja-natura der Sakramente, die wohl ummittelbar durch das Organ der Hierarchie vollzogen werden, muss in der Lehre über die einzelnen Sakramente und Sakramentalien angewendet werden.

8. Die kanonische Gewalt in der Kirche.

Die kanonische Gewalt der Hierarchie hat keinen selbständigen Ursprung, sondern ist verbunden mit der sakramentalen Gewalt und erscheint als ein von ihr abgeleitetes Prinzip. Die sakramental gegebene ursprüngliche Einheit ist die Episkopie, die für sich im Bischof ihr autokephales Zentrum hat und in diesem Sinne ist die Kirche kanonisch und vor allem ein Aggregat von Episkopien. Diese sind unter sich durch die Bischofsweine der einzelnen örtlichen Kirchen mittels anderer Bischöfe ebenfalls sakramental verbunden. Dadurch werden die selbständigen Episkopien sakramental und kanonisch in die kirchliche Sobornost eingeschlossen. Auf dieser Grundlage entsteht auch und entwickelt sich historisch die kanonische Institution der Kirche, als die Gesamtheit einer Reihe von Aggregaten mehr oder weniger weiten kanonischen Einheiten (entsprechend der staatlichen, nationalen, kulturellen usw. Kennzeichen). Hier findet das Prinzip der historischen Relativität und Zweckmässigkeit der «Kirchen-ökonomie» seine Anwendung. Jedoch muss auch hier als höchster und leitender Grundsatz die kirchliche Sobornost gelten. Sie muss sich als allgemeines Kriterium in dieser Kirchen-«ökonomie» geltend machen und bestimmen, insofern diese oder jene Massnahme Einigung in der Liebe begünstigt und ihr entspricht und insofern sie dieselbe auch zerstört. Hier kann jeglicher kirchlicher Provinzialismus (Philetismus, Etatismus), ebenso wie pseudo-ökumenische Ansprüche eines kirchlichen Imperialismus jeder Art als gleichmässiger Wiederspruch gegen die Sobornost auftreten.

9. Die Tradition in der Kirche.

Sobornost als organisches Leben der Kirche setzt ihre Verwirklichung (oder soborowanige-das sich realisierende Leben der Sobornost) voraus. Neben den autoritären Verordnungen, die sich in dogmatischen, liturgischen und kanonische 1 Bestimmungen der höchsten kirchlichen Gewalt ausdrükken, besteht ein weites Gebiet in ihrem Leben, das sich für keinerlei solcher Bestimmungen erhalten hat. Jedoch besteht es in der Kirche als tatsächliche Tradition. Mit andern Worten: neben der gesprochenen Lehre der Kirche, lebt die schweigsam aufgenommene Tradition, die stets im Fall der Übertretung in ihrer Kraft erkennbar wird. Und diese Tradition ist etwas Lebendiges und immerwährend Werdendes, nicht nur eine Tatsache, sondern auch ein schöpferischer Akt. Es ist unmöglich, den ganzen Inhalt dieser Tradition, wie sie in der Kirche besteht und die die Vernunft Christi besitzt und vom Heiligen Geist inspiriert ist, zu erschöpfen. Wenn die Kirhe einige Zeitalter und Konzilien ohne äusseres Offenbar-Prinzip eingebüsst hat, denn die Konzile selbst sind nur seine äussere Entfaltung, die sehr mannigfaltig sein kann. Eine dieser Verwirklichungen des orthodoxen «soboro-

wanije»(*) und zudem einer nicht unwichtigen, ist die gegenwärtige Theologen-Konferenz.

(*) **Fussnote:** Im Russischen kommt das Wort «Sobornost» und «Sobor-Konzil» vom selben Stamm.

10. Ecclesia extra ecclesiam.

Als Gemeinschaft hat die Kirche klar umzogene Grenzen. Sie ist eine bestimmte konfessionelle Organisation und diejenigen, die ihr nicht angehören, erscheinen als die *Draussen*-Stehenden (und sind folglich der Erlösung verlustig, sofern «extra ecclesiam nulla salus»), doch erscheint eine solche Definition unanwendbar in Beziehung zur Kirche als Leib Christi und zu der von ihm aufgenommenen ganzen Menschheit vor allem zu der ganzen kirchlichen Welt. Das kommt darin zum Ausdruck, dass die Kirche —wenn auch in verschiedenem Masse—die Validität der kirchlichen Sakramente anerkennt, die sich auch ausserhalb der Orthodoxie vollzogen. Dadurch wird das Prinzip «extra ecclesiam nulla salus» in dem Sinne angewendet, das ein Bestehen der «ecclesia extra ecclesiam»—obwohl nicht in der ganzen Fülle—anerkannt wird. Damit ist die Grundlage der gegenwärtigen oekumenischen Bewegung gegeben, die bestrebt ist, diese tatsächliche Einheit des Kirchlichen zu erkennen und zu realisieren und das Fehlende ihres Seins der Fülle zuzuführen.

11. Die Kirche in der Weltgeschichte.

Die Kirche als Grundlage des Welt-Seins wirkt in seiner Geschichte als ihr geheimnisvolles Zentrum. Die Geschichte der Menschheit, mit der auch die Schicksale der natürlichen Welt verbunden sind, ist die Apokalypse, in der sich der Kampf der dunklen Mächte gegen Christus entfaltet. Der Kirche gehört die leitende Bedeutung in der Geschichte, wenngleich sie diese gegenwärtig verloren zu haben scheint. Daruch wird ebenso die leitende Bedeutung der Kirche in allen Gebieten des Lebens bestimmt: des sozialen, des kulturellen und des staatlichen. Die Kirche ist nicht an irgendeine Klasse oder auch nur an irgendeine gesellschaftliche Form gebunden, sondern sie behält ihren geistigen Primat und erscheint als das Gewissen, das das Leben «ohne Ansehen der Person» richtet. Auf diese Weise führt die Kirche die Welt zur Erfüllung des Reiches Gottes vom Reich der Gnade zum Reich der Herrlichkeit, mitten durch die Geschichte und über ihre Grenzen *hinaus*.

12. Die Gottesmutter und die Kirche.

Die Kirche, die heiligt und vom Geist Gottes geheiligt wird, ist leitender Träger der Heiligkeit in der Welt. Heiligkeit ist Kraft und Realität der Kirche, in ihr kommt die wahre Vergottung der Menschheit zum Aus-

druck, ihr Aufnehmen göttlicher Elemente im natürlichen Leben. Es ist natürlich, dass Mittelpunkt der Kirche und in diesem Sinne gleichsam ihre Personifizierung die Allerheiligste, Allerreinste Jungfrau, Mutter Gottes ist, die zu unserer Welt und Menschheit gehört und gleichzeitig in ihrer Dormition, die für sie durch die Kraft ihres Göttlichen Sohnes Auferstehung und Himmelfahrt ist, schon der verherrlichten Menschheit Christi angehört. Hieraus ergibt sich die Stellung höchster Erhabenheit, die Mutter Gottes im Kreise aller Heiligen in der Kirche einnimmt.

Literatur. Die Entwiklung dieser Thesen: siehe mein Buch «L'Orthodoxie», Paris. Engl. Übersetzung «The Orthodox Church», London 1935. Dazu vgl. folgende Artikel in den Zeitschriften: V. V. V. 1) One Holy, Catholic and Apostolic Church. «The Christian East», 1930, N° 3. 2) I believe in One Holy, Catholic and Apostolic Church. The Journal of the Fellowship of St. Alban at St. Sergius, London 1931, N° 12. 3) The Problem of the Church in the Modern Russian Theology, «Theology» N° 133-134. London 1931. 4) By Jacob's Well. (On the actnal Unity of the Divided Church in Faith, Prayer and Sacrament). «The Journal of the Fellowship of, St. Alban and St. Sergius», N° 22. London, December 1933. 5) Hierarchy and Sacraments (in Symposion publisched by the Theological Committee of the World Conference on Faith and Order). 6) Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology. 20th Annual Hale Memorial Sermon Evanston 1934.

L'Archimandrite Scriban prend ensuite la parole. Il blâme l'immixtion de l'élément laïque dans les questions ecclésiastiques, en particulier dans celles qui touchent à la doctrine, et la considère comme absolue Il relève l'inaptitude des laïcs sous beaucoup de rapports en raison de leur vie mondaine et insiste pour que toutes ces questions restent de la compétence exclusive des membres clercs de l'Église, en particulier en ce qui concerne les Conciles oecuméniques qui parviennent à des décisions infaillibles grâce à l'inspiration divine.

M. *D. Balanos* réfute l'opinion de l'Archimandrite Scriban et soutient la nécessité de la libre recherche pour les questions ecclésiastiques, car la lumière de la vérité ne peut jamais être préjudiciable à l'Église.

M. *Christescu* souligne la connaissance charismatique.

M. *Bratsiotis* rappelle que le sécularisme a atteint non seulement l'élement laïque, mais aussi le clergé, et tout en reconnaissant la supériorité de la hierarchie, il insiste sur les droits de l'élement laïque pieux, lequel avec le clergé forme le corps de l'Église selon la conception orthodoxe.

M. *Alivisatos* ne partage nullement les opinions de l'Archimandrite Scriban concernant l'impiété des laïcs. On ne saurait, dit-il, les prendre en considération pour exclure les laïcs de toute participation à ce qui concerne

l'expression de l'autorité de l'Église. Cette exclusion serait inconvenante même pour les clercs. Ce n'est pas l'affaire des Conciles de rechercher quelle est la qualité morale des membres de l'Église. Chacun est responsable pour son état moral. Comme le montre clairement la parabole du filet, les Églises sont constituées de bons et de méchants sans cesser pour cela d'être saintes et inspirées de Dieu. Les décisions des Conciles ne sont pas prises par une intervention mécanique de l'inspiration divine. Elles sont précédées par une étude, une préparation scientifique qui ne s'opposent pas à l'inspiration divine, qui peut aussi inspirer et guider les travaux scientifiques pour les faire aboutir à la vérité. Enfin l'inspiration peut conduire à une vie supérieure, de sorte que les tendances païennes et idolâtres dont parle l'Archimandrite Scriban soient rejetées et que prédomine le caractère véritablement chrétien de notre société.

M. *Zankow* pense que c'est là une question très grave. Mais comme il s'agit de l'autorité de l'Église, sujet dont il s'occupera dans sa communication relative aux Conciles œcuméniques, il se réserve de développer à cette occasion son opinion sur la question.

Le Prof. Florovsky expose ses vues sur l'autorité de l'Eglise et soutient que la question soulevée est très délicate et doit être examinée avec attention car les Conciles œcuméniques sont l'organe de l'Eglise vivante. En ce qui concerne la Soborné il pense que c'est un terme russe nouveau et dangereux par son sens exact.

M. *Zenkovsky* reconnaît la justesse de l'observation de M. Scriban et parle de la difficulté de définir l'inspiration divine des Conciles œcuméniques, comme par exemple du Concile de Florence

La discussion sur le premier point étant épuisée, le Congrès passe à l'étude du deuxième point:

b) **La libre recherche scientifique dans la Théologie et l'autorité ecclésiastique (problèmes ecclésiologues).**

COMMUNICATION
DE M. B. VELLAS PROFESSEUR D'ANCIEN TESTAMENT (TEXTE HÉBREU)
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Bibelkritik und Kirchliche Autorität.

Die Frage, wie sich die wissenschaftlich theologische Arbeit zur kirchlichen Autorität verhält, vermag man im allgemeinen nicht zu lösen, ehe man sie nicht auf jedem einzelnen Gebiet geprüft hat. Dabei wird auch die Grenzbestimmung zwischen freier wissenschaftlicher Arbeit und kirchlicher Autorität verschieden sein, je nach dem Charakter jedes einzelnen Faches und Zweiges im Rahmen der gesamten theologischen Wissenschaft. Daher glaube ich, dass die Begrenzung des Themas auf das exegetische Fach, das

ich pflege, ganz berechtigt ist, wo wiederum das Problem unter vielerlei Gesichtspunkten und auf manchen Gebieten zum Vorschein kommt. Ich werde natürlich nicht alle Punkte zum Gegenstand meiner Untersuchung machen, sondern ich gedenke das Problem nur auf einen einzigen recht wichtigen zu begrenzen, nämlich auf die Frage der Beziehung der Bibelkritik zur kirchlichen Autorität.

Auf dieses Thema muss auch von uns Orthodoxen das Augenmerk gerichtet werden, nicht nur, weil, es eins der wichtigsten Probleme ist wegen seiner engen Beziehung zu der einen von den beiden Quellen unseres orthodoxen Bekenntnisses sondern auch, weil die orthodoxe Kirche, die bisher aus äusseren Gründen sich mit den Fragen der Bibelkritik nicht befasst hat, der wissenschaftlichen Untersuchung der Probleme, so wie sie die moderne Kritik gestellt hat, unbedingt bedarf, um sich auf diese Weise zu orientieren und den Bibelproblemen gegenüber eine richtige Stellung einzunehmen. Übrigens wird die Tatsache, dass die Kritik in der orthodoxen Theologie aussser Acht gelassen wurde, manchmal zur Quelle von Missverständnissen, die sich in unserer orthodoxen theologischen Wissenschaft unheilvoll auswirken.

Unter «Kritik» verstehe ich sowohl die Textkritik wie auch die Literar- und historische Kritik.

Bekanntlich stammen die uns erhaltenen Bibelhandschriften nicht aus der Zeit, in der die heiligen Bücher verfasst worden sind. Eine Zeit von mehreren Jahrhunderten — das gilt besonders für das Alte Testament — trennt die Bibelhandschriften von den Schriftstellern der einzelner Bücher. Durch das häufige Abschreiben, durch unvermeidliche Schreib- und Hörfehler, durch Missverständnisse und zuweilen durch absichtliche Veränderungen, sind die Texte an manchen Stellen derart verwirrt und entstellt, dass es vielfach sehr schwer, ja unmöglich ist, sie zu verstehen. Deshalb muss die kritische Untersuchung des Textes und die Wiederherstellung des Verderbten mit allen kritischen Mitteln und Methoden erstrebt werden, um der ursprünglichen Gestalt des Textes nach Möglichkeit näher zu kommen. Mit denselben Methoden, die wir für jeden anderen Text verwenden, kann die Kritik auch auf diesem Gebiet frei arbeiten, ohne befürchten zu müssen, mit der kirchlichen Autorität in Konflikt zu geraten; denn die orthodoxe Kirche hat weder die Verbalinspiration je angenommen, noch hat sie irgendeine Handschrift oder eine bestimmte Handschriftengruppe als authentischen Text erklärt. Die Kirche will ja nichts weiter als einen Text besitzen, der nach Möglichkeit dem Urtext nahekommt und das Siegel wissenchaftlicher Bestätigung trägt. Wie gern die alte Kirche solche kritische Arbeiten gestattete, wird durch das monumentale textkritische Werk von Origines, seine berühmten Ἑξαπλᾶ, und durch die kritischen Arbeiten des Hesychius und Lucian bestätigt.

Mag aber bei der Textkritik die Sache noch so einfach liegen, in der Literar-und der historischen Kritik erscheint das Problen, das uns beschäftigt, viel verwickelter, weil die beiden zuletzt genannten Methoden die wichtigen Fragen nach der Entstehung, der Einheitlichkeit, der Integrität, der Echtheit und des geschichtlichen Wertes der heiligen Bücher berühren. Jede der beiden Methoden geht ihren eigenen Weg, doch beide führen letzten Endes zu demselben Ziele. Die Literarkritik wendet strenge philologische Kriterien an, untersucht die Sprache, den Stil und etwaige Unstimmigkeiten und Widersprüche und hat die Aufgabe, die Einheitlichkeit der einzelnen Bücher zu prüfen und die Scheidung der verschiedenen Teile jedes Buches zu vollziehen; die historische Kritik aber, als Helferin der Literarkritik, erforscht mit streng historischen Methoden, ob sich der Text in allen Teilen in demselben geschichtlichen Rahmen bewegt, und ob überall dieselbe ethische, geistige und religiöse Welt zum Vorschein kommt. So bestimmt die historische Kritik die Echtheit, die Entstehungszeit und den geschichtlichen Wert sowohl jedes einzelnen Buches als auch aller einzelnen Teile, wie sie die Literarkritik von einander gesondert hat. Gerade an diesen Punkten wird das Problem brennend, ob die Kritik, welche über Fragen urteilt, die die Inspirations-und Offenbarungslehre berühren, in der Lage ist, ohne Hemmung und Kontrolle seitens der kirchlichen Autorität zu arbeiten.

Aber ehe ich auf die Behandlung dieser Frage eingehe, muss ich zuvor eine andere Frage beantworten. Ist denn die Kririk an den Büchern der heiligen Schrift unbedingt notwendig? Wer sich von uns mit dem Problem der Bibel eingehend beschäftigt hat, wird gewiss antworten, dass von einer Bibelwissenschaft ohne kritische Arbeit keine Rede sein kann. Die Bücher der heiligen Schrift und namentlich die des Alten Testaments, haben trotz ihres eigenen Charakters im Laufe der Zeit verschiedene Schicksale erlebt, bevor sie in den Kanon aufgenommen wurden. Deswegen stösst man im Text auf viele Schwierigkeiten, die zum Verständnis des Textes der Erklärung bedürfen. Der Zustand des Textes selbst, seine heutige Gestalt, die Menge der Schwierigkeiten, fordern unbedingt die kritische Bearbeitung, die den Grund zu weiterer Arbeit legen und den Weg zur Erklärung der Bücher bereiten sollen. Die Kritik ist keine Beschäftigung müssiger Theologen oder unfrommer Menschen; sie ist vielmehr von dem heutigen Zustand der heiligen Texte selbst verursacht und entspricht unserem wissenschaftlichen Bedürfnis, die Schwierigkeiten aufzuzeigen und zu beseitigen. Will die orthodoxe Theologie wirklich eine Bibelwissenschaft begründen, so darf sie die kritischen Arbeiten nicht ausser Acht lassen.

Da die orthodoxe Kirche sich über die von der Kritik berührten Fragen niemals geäussert hat, so bedarf sie unbedingt der wissenschaftlichen Forschung seitens der orthodoxen Theologen. Die in der alten Kirche entstan-

denen Streitigkeiten über die Kanonizität dieses oder jenes Buches, über die Verfasser bestimmter Bücher, über die spätere Hinzufügung bestimmter Abschnitte innerhalb der heiligen Texte beweisen, dass solche ins Bereich der Kritik gehörende Fragen nicht verschwiegen wurden.

Da also die Literar- und historische Kritik für unsere Bibelwissenschaft unentbehrlich ist, entsteht das oben erwähnte Problem ihres Verhältnisses zur kirchlichen Autorität. Ich möchte nicht abstrakt und unbestimmt, sondern klar und deutlich sprechen, und fasse deshalb folgende konkrete Punkte ins Auge.

1. Wenn die Kritik feststellt, dass dieses oder jenes Stück — es sei gross oder klein —, diese oder jene Verse spätere Zusätze sind, oder wenn die Kritik weiter behauptet, dass irgendein Buch der heiligen Schrift nicht einheitlich ist, sondern das Produkt mehrerer Schriftsteller, so fragt sich, ob nicht die kirchliche Autorität durch solche Feststellungen verletzt wird, nachdem die Kirche das Buch bis dahin unter dem Namen eines einzigen Autors in den Kanon aufgenommen und als von Gott inspiriert betrachtet hat. Meiner Meinung nach kann die Kritik hier auch arbeiten und kleinere oder grössere Zusätze auffinden. Denn wir sollen die heiligen Bücher als inspiriert betrachten in der Gestalt, die sie von ihren inspirierten Verfassern erhalten haben, und nicht wie sie im Laufe der Zeit durch verschiedene Zusätze gestaltet wurden. Von diesem Standpunkte aus kann man sagen, dass das Ziel der Kritik ein hohes ist, indem sie versucht, durch Befreiung des Buches von den späteren Zusätzen ihm seine ursprüngliche Gestalt wiederzugeben. Dieses Ziel entspricht auch dem Wunsche der Kirche, eine Kenntnis von der Entstehung der Bücher zu erhalten und somit über sie Gewissheit zu gewinnen. Die orthodoxe Kirche hat niemals Wort und Buchstaben der heiligen Schrift als unantastbar angesehen. Diskussionen über Zusätze in der Schrift sind auch in der alten Kirche schon entstanden, z. B. über die Erzählung von der Susanna, von der Ehebrecherin im Johannesevangelium usw (1). Zusätze erkennt auch die vom Oekumenischen Patriarchat in Konstantinopel geförderte Ausgabe des Neuen Testaments an (2), wie auch mehrere von unseren Theologen zugeben, darunter N. Damalas (3), Em. Zolotas (4), K. Diobouniotis (5) u. a. Zusätze werden auch nicht nur von der katholischen Theologie, sondern auch von der katholischen Kirche selbst anerkannt (6).

---

(1) Vergl. *Migne*, P. G. 11, 41 - 48.

(2) Ἡ Καινὴ Διαθήκη ἐγκρίσει τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Konstantinopel 1904.

(3) *N. Damalas*, Ἑρμηνεία εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην, I, Athen 1876, S. 183 f.

(4) *Em. Zolotas*, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, Athen 1906, S. 303, 308.

(5) *K. Diobouniotis*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἁγίας Γραφάς, Athen 1903, S. 16.

(6) Entscheidung der «Commissio Pontificia de re Biblica» vom 27. Juni 1906 (IV).

Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus besitzen diese Zusätze verschiedenen Wert, einige davon sind sogar von grösster Bedeutung; vom religiösen Standpunkt aus aber können sie eine entsprechende kirchliche Rechtfertigung erlangen, sofern sie dem Buche, in dem sie stehen, und dem Geist der heiligen Schrift nicht widersprechen.

2. Aber auch die eventuelle Unterscheidung von zwei oder drei Autoren —bekannten oder unbekannten—in ein und demselben Buche, widerspricht, meine ich, nicht dem Gedanken der Inspiration oder der kirchlichen Autorität. Dass diese Schriftsteller unbekannt sind, soll uns nicht beunruhigen. Wir haben im Kanon der heiligen Schrift Bücher deren Verfasser wir nicht kennen, wie z. B. die Bücher der Richter, Samuelis, der Könige usw., die dennoch als inspirierte und kanonische Bücher gelten. So dürfen wir in einem Buche mehrere Verfasser annehmen unter der Voraussetzung, dass wir sie als inspirierte Personen betrachten, sofern sie deutlich die Merkmale der Inspritation aufweisen und die Kirche sie kraft ihrer Autorität als inspiriert erklärt. So können wir z. B. im Buche Jesaia oder Sacharia einen zweiten Jesaia oder Sacharia annehmen, einen ebenso inspirierten Propheten, wie es früher auch katholische Forscher taten[1] Die orthodoxe Kirche hat sich niemals offiziell darauf festgelegt, dass die Bücher von Anfang bis zu Ende von den überlieferten Verfassern geschrieben worden. Auch der Tradition, die das Buch unter einen Namen führt, widerspricht die Unterscheidung mehrerer Verfasser in einem Buche nicht; denn auch die Tradition hat im grunde recht, insofern das Buch des überlieferten Schriftstellers den Grundstock gebildet hat, wozu vielleicht durch Zufall noch andere Teile gefügt wurden, deren Verfasser ursprünglich auch bekannt gewesen sein mögen.

3. Aber das Problem des Verhältnisses von Kritik und kirchlicher Autorität zueinander spitzt sich zu, wenn die Kritik nicht bloss gewisse Zusätze feststellt oder mehrere Schriftsteller in einem Buche unterscheidet, sondern wenn sie zu dem Ergebnis kommt, dass das Buch nicht von denjenigen Verfasser geschrieben ist, dessen Namen es trägt. Von einem solchen Falle werden viele beunruhigt, die von Kritik nichts wissen wollen. Hier ist aber eine Erklärung notwendig. Es ist im allgemeinen festzustellen, dass die Ablehnung des Verfassers eines Buches nicht zugleich auch die Leugnung der Inspiration und somit der Kanonizität des Buches bedeutet, die durch andere Zeugnisse bestätigt sind; sie beweisen sich durch die im Buche offenbarten religiösen Wahrheiten und werden — nach einer schönen Bemerkung des Theodoret von Cyrus,—durch die im Buche

(1) Vergl. J Goettsberger, Einleitung in das Alte Testament, Freiburg i. B. 1928 S. 292.

selbst erhaltene πνευματικὴ χάρις (1) oder, — nach einem anderen trefflichen Ausdruck des heiligen Amphilochius — durch die γνησία χάρις (2) bestätigt. Mit vollem Recht hat darum schon Theodoret von Cyrus die Frage nach dem Schriftsteller von der Kanonizität des Buches gesondert, indem er die Anschauung der Arianer bekämpfte, die irrtümlicherweise die Frage nach dem Verfasser des Briefes an die Hebräer mit der Kanonizität des Buches in Verbindung brachten (3). Gregor des Grosse hält es für völlig überflüssig und lächerlich, nach dem Verfasser der Schriften zu fragen, wenn wir glauben, dass der Autor der Heilige Geist ist (4). Derselben Auffassung wie Theodoret sind unter anderen unsere grossen Theologen N. Damalas (5) und Z. Rossis (6). Nur auf dieser Grunalage war es in der alten Kirche wie auch bei uns in neuerer Zeit möglich, den Apostel Paulus als Verfasser des Hebräerbriefs zu leugnen, ohne gleichzeitig die Inspiration und die Kanonizität des Buches zu bestreiten (7). Ich muss nochmals betonen, dass wir im Kanon Bücher unbekannter Schriftsteller haben, die inspiriert und den übrigen gleichwertig sind; durch diese würden wir in eine schwierige Lage versetzt werden, wenn wir die Inspiration des betreffenden Buches allein von dem Autor abhängig machen. Nur in dem Falle, dass die Kirche authentisch den Schriftsteller eines jeden Buches bestimmen wollte, kann die Kritik hier nicht mehr arbeiten. Ein solcher Fall ist aber bei uns nicht vorgekommen. Durch den von der Kirche aufgestellten Kanon des Alten und des Neuen Testaments wurde nur die Kanonizität der Bücher festgesetzt, die mit den damals üblichen Titeln benannt sind, ohne dass die Kirche damit auch den Schriftsteller bestimmte. Natürlich soll den ortho-

---

(1) *Migne* P. G. 82, 676.

(2) *Migne* P. G. 37, 1597.

(3) *Migne* P. G. 82, 676.

(4) *Migne* P. L. 75, 517. «Sed quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri spiritus sanctus, fideliter credatur. Ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit. Ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator exstitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit. Si magni cujusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare. Cum ergo rem cognoscimus, ejusque rei spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus nise legentes litteras, de calamo percontamur?».

(5) *N. Damalas*, Ἑρμηνεία εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην I, Athen 1876, 5 468.

(6) *Z. Rossis*, Σύστημα Δογματικῆς τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Athen 1903, 5. 468 f.

(7) *Migne* P. G. 20, 217. 572. 584; P. L. 26, 119; Vergl. *N. Damalas*, Ἑρμηνεία εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην I, Athen 1876, S. 476. *G. Derbos* Χριστιανικὴ Γραμματολογία I, Athen 1903, S. 320 *K. Diobouniotis*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς ἁγίας Γραφάς, Athen 1903, S. 92. *P. Bratsiotis*, Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, VIII, 645.

doxen Theologen bei der Ausübung der Kritik die Überlieferung als bestes Hilfsmittel zur Seite stehen.

4. Zum Schluss lassen Sie mich noch folgendes zur historischen Kritik bemerken. Die historische Kritik zeigt bei dem Versuch, die Entstehungszeit eines Buches festzustellen, zugleich Beziehungen, Verwandtschaften und Aehnlichkeiten mit der ausserbiblischen Welt auf und prüft den geschichtlichen Wert alles Dargestellten. Dabei entstehen zwei Fragen. Erstens: Widerspricht es nicht dem Begriff der Offenbarung und Inspiration, dass manches im Text als unhistorisch erscheint? Und Zweitens: rührt es nicht ebenfalls an den Begriff der Offenbarung und Inspiration, wenn es sich erweisen lässt, dass viele Gesetze, Satzungen und Berichte auf fremden Quellen beruhen?

Die Antwort auf die erste Frage dürfte lauten: Die Offenbarung können wir nur da gelten lassen, wo es sich um dogmatische und ethische Wahrheiten handelt und nicht, wo von Geschichtlichem, Geologischem, Archäologischem und Aehnlichem die Rede ist. Wir müssen stets vor Augen haben, dass die heilige Schrift weder Geologie noch Physik oder Geschichte ist, sondern ein religiöses Buch, dessen einziges Ziel die Lehre von religiösen und ethischen Wahrheiten ist. Daraus ergibt sich, dass wir in den Erzählungen und Geschichten vor allem den religiösen Sinn erfassen müssen. Was sonst über physikalische und ähnliche Vorgänge gesagt ist, ist an die Denkweise jener Zeit gebunden. Derselben Meinug sind auch die meisten unserer Theologen: *Eug. Boulgaris* (1), *K. Kontogonis* (2), *Alex. Lykurgos* (3), *Z. Rossis* (4), *Em. Zolotas* (5), *D. Balanos* (6), *K. Diobouniotis* (7). und andere.

Was die zweite Frage anbelangt, nämlich die Herkunft von Gesetzen, Erzählungen usw. aus fremden Quellen—auch eine Ursache möglicher Verwirrung bei den Gläubigen—, so möchte ich folgendes dazu bemerken. Für uns Christen ist Gott kein lokaler Gott mit beschränkter Macht, sondern ein allmächtiger, universaler Gott, der in der Geschichte wirkt und sich

(1) *Eug. Boulgaris,* Σπαρτίον ἔντριτον, 1804, S. 74-75.

(2) *K. Kondogonis,* Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Ἁγίαν Γραφὴν καὶ στοιχεῖα Ἑρμηνευτικῆς τῆς Ἁγίας Γραφῆς, Athen 1859, S. 9.

(3) Siehe Παραρτ. Ἱερομήμονος, 1860, S. 280 f.

(4) *Z. Rossis,* Σύστημα Δογματικῆς τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Athen. 1903, S. 470.

(5) *Em. Zolotas*, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, Athen 1906, s. 492

(6) *D. Balanos*, Εἶναι ἡ Θεολογία Ἐπιστήμη; Athen 1906, s. 19.

(7) *K. Diobouniotis,* Ἡ Δογματικὴ τοῦ Χρήστου Ἀνδρούτσου κρινομένη, Athen 1907, S. 8. Vergl. *Chr. Androutsos*, auf S. 4 seines Werkes Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας Athen 1907, lehnt die Meinung ab, dass die Offenbarung nur für die religiösen und ethischen Lehren gilt; anders äussert er sich daselbst. S. 111.

offenbart. Die Geschichte ist das Gebiet der göttlichen Wirksamkeit und Manifestation, und so verbinden sich Offenbarung und Geschichte aufs engste miteinander. So gesehen können wir das Vorhandensein von Wahrheit auch bei anderen Völkern nicht leugnen, wie schon Justin durch seine berühmte Lehre von dem σπερματικὸς λόγος dargelegt hat.

Dazu noch folgendes: In dem Augenblick, wo diese oder jene Lehre in der heiligen Schrift als Wort Gottes angesehen wird und somit die göttliche Autorität erhält, ist es völlig gleichgültig, woher sie genommen ist. Für den Gläubigen ist es ganz unwesentlich, woher dieser oder jener Bericht stammt, denn für ihn ist das Wort Gottes die Garantie der Wahrheit. Wenn er daran Anstoss nimmt, dass sich in den heiligen Texten Berührungspunkte mit der ausserbiblischen Welt finden, so bedeutet das eine Kritik am Werke Gottes, der die Menschheit so führen wollte. Vielmehr soll der Gläubige erkennen und bewundern, was aus jenem fremden Material in den Händen der inspirierten Schriftsteller geworden ist. Und gerade die unvergleichliche geistige Form, die das Material in der Heiligen Schrift annimmt, bildet für die Apologeten einen der stärksten Beweise für den Offenbarungscharakter der Bibel. Aber auch in anderer Hinsicht erweist sich diese kritische Arbeit als nützlich. Die Kritik mag auf gewisse Aehnlichkeiten und Verwantschaften hinweisen, es gibt doch Punkte, wo sie die Phänomene in der Bibel nicht zu erklären vermag, und sie bezeugt somit den einzigartigen Charakter der Bücher der Heiligen Schrift. Und noch einen Dienst leistet diese Kritik, dass sie nämlich die Entstehung von gefährlichen exegetischen Methoden verhindert.

Auf einen Einwand, der auf Grund des Gesagten leicht erhoben werden kann, möchte ich noch antworten. Da die Kritik, die mit menschlichen Mitteln arbeitet niemals zu festen und allgemein amerkannten Ergebnissen kommen kann, wird dann nicht jedem Forscher die Freiheit gelassen, dieses oder jenes als Zusatz zu bezeichnen oder auszuschalten, oder die oder jene vorhandene Beziehung zwischen dem biblischen und dem ausserbiblischen Material aufzuzeichnen? Gewiss ist die Kritik, die sich menschlicher Mittel bei ihrer Arbeit bedient, nicht frei von Mängeln, die entweder auf die Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft oder auf die noch ungenügenden wissenschaftlichen Methoden zurückzuführen sind, und hat deshalb vielfach einen hypothetischen Charakter. Aber diesen Charakter trägt letztlich jede Wissenschaft an sich. Deswegen können wir sie aber nicht verwerfen, denn das würde eine Verurteilung aller wissenschaftlichen Forschung bedeuten. Überdies führt die Kritik zu vielen Ergebnissen, die allgemein oder wenigsten weithin anerkannt sind.

Zum Schluss möchte ich nochmals die Notwendigkeit der Kritik bei unseren biblischen Forschungen unterstreichen und zugleich betonen, dass auch bei uns Orthodoxen eine kritische Forschung im orthodoxen Rahmen

gedeihen kann. Von einer verständigen und wirklich wissenschaftlichen Kritik hat die Kirche nichts zu fürchten, sondern im Gegenteil vielerlei Vorteile zu erwarten. Abneigung gegen die Kritik entsteht nur aus Unkenntnis der Sachlage. Bei richtiger Beachtung der nötigen Voraussetzung wird niemals ein Zweifel an der Kritik aufkommen können. Sie wird im Gegenteil auch seitens der orthodoxen Theologen gefördert werden, die vor der Tradition die notwendige Achtung besitzen und sich des einzigartigen Charakters der heiligen Bücher einerseits und der Schwachheit und Grenzen der menschlichen Erkenntnis andererseits voll bewusst sind. So werden wir dazu beitragen, dass die orthodoxe Kirche gegenüber all diesen offenen und von uns noch ungelösten Problemen der Bibelkritik eine wissenschaftliche Stellung einnimmt.

Le prof. E. Antoniadis, de la Faculté de Théologie d'Athènes, parle ensuite des méthodes d'interprétation orthodoxes employées dans l'exégèse du Nouveau Testament.

COMMUNICATION
DE M. E. ANTONIADIS, PROFESSEUR D'EXÉGÈSE DU N. T.
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen.

Dass die Theorie von der Auslegung der Hlg. Schrift von einschneidender Bedeutung für das Verständnis und die Wertschätzung ihrer Bücher ist, darf als selbstverständlich gelten. Wenn ich hier nun allein über die Prinzipien und Methoden handle, die bei der Auslegung des Neuen Testaments anzuwenden sind, so bedeutet das nicht, dass das, was ich sage, nicht auch bei der Auslegung des Alten Testaments Geltung hätte; denn beide Testamente, das Alte und das Neue, gelten unserer Kirche und Theologie in gleicher Weise als Wort Gottes und als Quelle der göttlichen Offenbarung an die Menschheit. Obwohl Gott im Alten Testament nur durch auserwählte Menschen, die Propheten, zu den Vätern spricht, im Neuen Testament dagegen in der Person seines eigenen Sohnes redet (¹), und obwohl das Alte Testament einen nur voraussagenden und propädeutischen und darum provisorischen und unvollkommenen (²), das Neue Testament dagegen, in dem die ganze und vollendete Offenbarung Gottes enthalten ist, einen

(¹) Hebr. 1,1 «Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ Θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ . . .».

(²) Gal. 3,24 «Ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῖν γέγονεν εἰς Χριστόν, eb. 3,19.

vollkommenen und ewigen Charakter hat (1), so besteht doch zwischen beiden Testamenten eine innere Einheit und organische Verbindung; denn nicht nur das Neue Testament ist im Alten vorbereitet und aus ihm hervorgegangen, sondern von beiden wird auch dasselbe Ziel erstrebt und in beiden begegnet uns eine Gleichheit der religiösen Grundgedanken und Wahrheiten. Das Alte und das Neue Testament bilden also ein einheitliches Ganzes. Trotz allem empfiehlt es sich aus praktischen Gründen für zweckmässig und ratsam, eine Unterscheidung zwichen der Hermeneutik des Alten und des Neuen Testaments. Die Gründe, die eine solche Scheidung rechtfertigen, sind einerseits sprachlicher und historischer, andererseits und vor allem theologischer Natur (2).

***

Es ist bekannt, dass in den letzten Jahren in der protestantishen Theologie lebhalft über die Methoden diskutiert worden ist, die bei der Auslegung des Neuen Testaments anzuwenden sind. Diese Diskussion wird geführt teils auf Grund eingehender philosophischer Untersuchungen über das Verstehen überhaupt, teils in innertheologischen Auseinandersetzungen mit der «dialektischen Exegese» *Karl Barth's* und der auch von anderer Seite aufgestellten Forderung einer «*pneumatischen Exegese*»- ein bekannter, aber sehr unklarer Ausdruck (3), worunter der eine dies, der andere jenes versteht. Man meint damit vor allem, dass das volle Verstehen erst dann erreicht wird, wenn das wörtliche Verstehen mit den Nachwirkungen der religiösen Erfahrung in Verbindung tritt, das heisst mit anderen Worten, dass das wirkliche Verstehen der Bücher der Hlg. Schrift «den pneumatischen Stand des Auslegers» voraussetzt. Andere wiederum verstehen unter dem Wort «pneumatische Exegese» eine theologische oder philosophisch-dogmatische Auslegung, die sich nicht nur auf die Erklärung dieser oder jener Stelle

---

(1) Vgl. «Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις... *Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν...*».

(2) Selbstverständlich, sagt. *Fr. Torm* in seiner Hermeneutik des N. Ts., S. 4-5, ist die semitische Kultur auch in der neutest. Hermeneutik zu berücksichtigen, Aber während die alttest. Schriften über eine tausendjährige Entwicklung sich erstrecken, ist der geschichtliche Hintergrund des Neuen Testaments zeitlish sehr begrenzt,— andererseits ist es aber eine ungewöhnlich reiche Zeit, in der grosse und sehr verschiedenartige Kulturen hart miteinander ringen (die griechische mit den orientalischen). Sprache und historische Hintergrund des Alten Testaments verlangen alco darum eine besondere Beleuchtung. Ebenso bedarf der Inhalt wegen seines vorbereitenden und voraussagenden Charakters einer christlischen Auslegung. Vgl. auch *Χρ. Ἀνδρούτσου,* Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, S. 5 «*Κέντρον*, ἐξ οὗ πρέπει νὰ μελετᾶται, καὶ *στάθμη*, πρὸς ἣν πρέπει νὰ κρίνηται ἡ παλαιὰ Διαθήκη, εἶναι ἡ *καινή*».

(3) Der Ausdruck «pneumatische Exegese» besagt, das Gottes Geist als mitwirkend gedacht wird; die pneumatische Exegese ist also gemeint im Sinne einer vom heiligen Geist getragenen und ihm entsprechenden Auslegung.

der Hlg. Schrift beschränkt, sondern ihren Inhalt auch in ein Gesamtbild einzuordnen sucht. Eine wiederum ganz ardersartige «pneumatische Exegese» fordert *Karl Barth*, der lehrt, dass ein wirkliches exegetisches Verständnis der biblischen Schriften nur möglich ist, wen man im gleichen Augenblick innerlich das erlebt, was das zu erklärende Wort ausdrücken und im Leser hervorrufen will (1). Und so erheben sich gegen die im 19. Jahrhundert besonders ausgebildete und vervollkommnete, aber oftmals zügellos getriebene *philologisch-historische* Methode kräftige Widersprüche, die ihre völlige Beseitigung oder ihre Ergänzung fordern. Uns ging also eine Zeit voraus, in der das wörtliche oder das historische oder das intellektuelle Verstehen übertrieben und einseitig betont war. Man hatte den Blick für das Fühlbare und Irrationale im Menschen verloren und wollte nun auch das Seelenleben des Menschen aus mechanischen und natürlichen Gesetzen heraus verstehen. Es war die Zeit des harten und unbeugsamen Historismus. Als natürliche Reaktion dagegen bemüht man sich jetzt vornehmlich um ein Verstehen, in dem die ganze Psyche mitwirkt und teilhat.

Diese Debatten in der protestantischen Theolologie und die bereits begonnene vielversprechende enge Berührung und Zusammenarbeit unserer orthodoxen theologischen Fakultäten, von der die Einberufung dieses Kongresses Zeugnis gibt, haben mich bewogen, die bei der Auslegung des Neuen Testaments anzuwendenden Grundprinzipien und Methoden festzustellen. Diese Untersuchung scheint mir umso dringender, als einer der Hauptzwecke unseres Kongresses die Abgrenzung der orthodoxen Grundlagen gegen die der Andersgläubigen ist.

I. Dogmatische Voraussetzungen der hermeneutischen Methoden und Regeln.

Wie für den Künstler die Kenntnis von der Beschaffenheit und Qualität des Stoffes, den er bearbeiten soll, notwendig ist, so ist für den Exegeten des Neuen Testaments, wenn er wirklich die Wahrheit finden und nicht auf Irrwege geraten will, vor allem die genaue Kenntnis von der Beschaffenheit und den Besonderheiten des Neuen Testaments unbedingt erforderlich. Die Kennzeichen und Eigenarten des Neuen Testaments sind aber denen anderen Schriften entweder gemeinsam oder sie sind von ihnen verschieden und ihm allein eigentümlich. Von den letzteren, den offensichtlichen Eigentümlichkeiten, haben wir hier zu handeln, zumal da die für die Auslegung des Neuen Testaments geltenden Methoden und Regeln untrennbar mit diesen zussamenhängen, sich nach diesen richten und deren notwendige Folge sind. Diese Eigenart der neutest. Schriften aber kommt in den fol-

(1) Darüber siehe Weiteres bei *F. Torm*, Hermeneutik des Neuen Testaments S. 17-20, wo auch (S. 18, 3) die Literatur angegeben ist.

genden theologischen Voraussetzungen zum Ausdruck, deren weitere Darlegung und nähere Begründung gerechterweise in die Dogmatik gehören.

1. Die den Kanon des Neuen Testaments bildenden 27 Schriften enthalten nicht die ganze, in der Person Christi geschehene göttliche Offenbarung, sondern nur einen Teil davon, und bilden darum nur die eine Quelle der christlichen Wahrheit, deren andere die kirchliche Tradition ist.

Bekanntlich sind weder von Jesus Christus selbst noch von allen seinen Jüngern schriftliche Zeugnisse über die christliche Wahrheit auf uns gekommen (¹). Das kommt nicht nur daher, dass der Kreis der Gläubigen damals klein und begrenzt war, sodass es für die Jünger leicht war, mit ihnen in persönliche Berührung zu treten und von Angesicht zu Angesicht mit ihnen zu sprechen, sondern vor allem daher, dass das vornehmste Wollen und Verlangen der Jünger nicht so sehr die Schriftstellerei als vielmehr die Lehre war. Nach der Auffassung eines hervorragenden Schriftstellers des Neuen Testaments, des Apostels Paulus—die gewiss der Meinung der anderen Aposteln entsprach—, stellen die neutestamentlichen Personen im allgemeinen, die Apostel sowohl wie die von ihnen gegründeten Gemeinden selbst, gleichsam einen Brief Jesu Christi dar, «ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι, ἀλλὰ πνεύματι Θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξὶν λιθίναις, ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίναις» (2 Kor. 3, 3): Man braucht keine Schrift und kein Buch: ein solches sind die Christen selbst, die vom Hlg. Geist geschrieben und versiegelt sind. Neben dieser Auffasung aber herrscht die andere, dass die neutestamentliche Religion nicht in Büchern und durch Bücher kundgetan werden kann, also keine Religion des Buchstabens ist, wie es die alttestamentliche war, die «in Stein gegraben» ist, sondern eine Religion des Geistes, die nicht am Buchstaben hängt; «τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ» (2 Kor. 3, 6-7). Es kam also nicht darauf an, die christliche Offenbarung durch das geschriebene Wort zu fixieren, sondern durch das lebendige Wort (der Predikt) weiter zu entfalten. So entstand die erste christliche Gemeinde, und sie lebte lange Zeit nicht aus dem schriftlichen Wort, das ja bekanntlich noch garnicht da war, sondern aus der lebendigen Predigt, die die Wahrheit der Offenbarung und die anderen geschichtlichen Tatsachen der neutestamentlichen Religion von Mund zu Mund, von Person zu Person und von Generation zu Generation mündlich weitergab. Es gab also eine Zeit, in der das Christentum ohne schriftliche Zeugnisse existierte, aber nicht ohne Christus und die Lehre und die göttlichen Geheimnisse. Es schöpfte und lebte aus der Tradition, die lange Zeit nach

---

(¹) Von den 12 Aposteln haben nur zwei, *Matthäus* und *Johannes*, Schriften hinterlassen. Da aber alle Verkünder der christiichen Offenbarung waren, entsteht notgedrungen die Frage: wo anders als als in der *kirchlichen Tradition* ist ihr Zeugnis festgehalten worden?

dem Tode des Heilands und vor der Entstehung der neutestamentlichen Schriften die einzige Quelle der neutestamentlichen Offenbarungswahrheiten darstellte. Diese Bedeutung aber verlor die Tradition auch später nicht, als einige der Apostel und ihre Schüler sich genötigt sahen, Bücher und Briefe zu schreiben. Denn obwohl sich die Apostel der in ihnen wirkenden Gnade des Hlg Geistes bewusst waren (1. Kor. 7, 10; 2. Kor. 12, 1), fühlten sie sich als Träger der in der Kirche vorhandenen Überlieferung (Gal. 2; 1. Kor. 15, 3), sodass ihre Schriften nur als Zeugnisse der Ueberlieferung erscheinen (¹); ferner wurden alle diese Schriften auch von ihren Verfassern von Anfang an nicht als vollständige und systematische Darlegungen der neutestamentlichen Offenbarung verfasst und betrachtet. Dies letzte bezeugt am besten der gänzlich symptomatische Charakter ihrer Schriften. Alle sind aus ganz bestimmten Veranlassungen geschrieben, und jede verfolgt ihren besonderen Zweck. Darum können sie nicht den Anspruch erheben, die ganze neutestamentliche Offenbarung zu enthalten, und wollen es auch nicht; denn ohne Zweifel erweisen sich fast alle Briefe der Apostel als Ersatz für das persönliche Erscheinen des betreffenden Verfassers (Röm. 1, 11 ff. 15, 23 ff.; 1. Kor. 5, 3-5; 2. Kor. 2, 3. 9; 13, 2. 9; 13, 2. 10) oder als Fortsetzung, Ergänzung, Erinnerung und Wiederholung vorangegangener mündlicher Verkündigung (1. Kor. 15, 1; 2. Petr. 1, 12-15; 3, 1-2; Jud. 17), auf die sie ihre Leser wiederholt und eindringlich hinweisen (2. Thess. 2, 15; 1. Kor. 11, 2; 2. Tim. 2, 2). Die Schriften des Neuen Testaments stellen also eine authentische Tradition dar, ein Zeugnis der kirchlichen Überlieferung, die ihnen als *Quelle* und *Norm* diente und die unabhängig von ihnen bestand und neben ihnen herging. Solange die älteste Kirche keine schriftliche Aufzeichnung besass, stützte sie sich selbstverständlich auf die mündlichen Überlieferungen der apostolischen Zeit. Diese Traditionen aber mussten sogar über die apostolischen Schriften gestellt werden und als Basis und Kriterium zur Feststellung des neutestamentlichen Kanons bei der Abgrenzung der einzelnen Schriften dienen, soweit diese noch nicht allgemein anerkannt und noch nicht überall verbreitet waren. Aber auch nach der Vollendung des neutestamentlichen Kanons behielt die mündliche Überlieferung ihre grosse Bedeutung bei, insofern man sie der Bibel, die allerdings als höchste Glaubensnorm verehrt wurde, erklärend und ergänzend zur Seite stellte.

Noch bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts hinein legte man auf die mündliche Verkündigung, die Tradition, grösseren Wert und bevorzugte sie vor der

---

(¹) Vergl. auch diejenigen Stellen (z. B. I. Kor. 7, 10. 9, 14. 11, 23. 14, 37), in denen die Rede ist vom Wort des Herrn, Gebot des Herrn oder von der Überlieferung des Herrn. Es handelt sich dabei nicht um Mitteilungen und Weisungen, die den Schriftstellern in besonderer Offenbarung zuteil wurden, ebenso wenig um Schriften, in denen solche Herrenworte gesammelt waren, sondern um mündliche Tradition, die sie verantwortlich übernommen und weiter zu geben hatten.

schriftlichen, wie das Beispiel des Papias zeigt (Euseb. hist. III, 39, 2). Hieraus ergibt sich ganz klar, wie berechtigt unsere Kirche und Theologie ist, die älteste mündliche apostolische Uberlieferung, die sich in den apostolischen Schriften nicht erhalten hat, wohl aber in der kirchlichen Tradition [1], gleich der schriftlichen zu verehren und sie als zweite Quelle der neutestamentlichen Offenbarung zu betrachten; ferner, welche grosse und grundlegende Bedeutung die kirchliche Tratition für die Auslegung und für das Verständnis der neutestamentlichen Schriften hat.

Diese letzte Dienstleistung kann als eine doppelte bezeichnet werden: einerseits wirft sie helles Licht auf die unklaren und dunklen Stellen der neutestamentlichen Schriften, andererseits ergänzt sie diejenigen Punkte, über die in ihnen nichts berichtet ist, und so setzt sie uns vor allem in den stand, den ganzen und vollständigen Inhalt der neutenstamentlichen Offenbarung zu erfassen. Nur dadurch gewinnen wir ein deutliches Bild des Ganzen, durch das auch die einzelnen Teile in ihrem organischen Verhältnis zum Ganzen verständlich werden. Das aus der Verbindung beider Offenbarungsquellen fliessende Verständnis schafft die goldene Regel, nach der die göttliche Offenbarung allein aus sich selbst ausgelegt werden kann und muss, oder nach der der Hlg. Geist als der Schöpfer sowohl der mündlichen (d. h. der Tradition) wie der schritlichen Verkündigung (d. h. des neutestamentlichen Kanons) notwendigerweise auch ihr authentischer Ausleger ist.

Demgemäss verwerfen wir erstens die protestantische Lehre von der *Autarkie* der Hlg. Schrift (Perfectio et Sufficientia), nach der sie angeblich keiner weiteren Ergänzung bedarf, da sie alles enthält, was uns von den göttlichen Dingen zu wissen not ist. Dazu ergänzen wir zweitens die andere Lehre der Protestanten von der *Klarheit* (Perspicuitas) der Hlg. Schrift, indem wir sie nicht nur auf den einem im Neuen Testameut vorhandenen Teil der Offenbarung beziehen, sondern auf das Ganze derselben, das ja teils in der mündlichen (d. h. in der Tradition), teils in der schriftlichen Verkündigung (d. h. in den neutestamentlichen Schriften) enthalten ist.

Es ist nicht überflüssig hier zu betonen, dass diese Lehre von der Hlg. apostolischen Tradition ein grundlegendes Unterscheidungsmerkmal zwischen unserer Theologie und der der Andersgläubigen bedeutet: Auf der einen Seite stellt der Protestantismus im Gegensatz zur orthodoxen und römisch-katholischen Theologie mit zwei neutestamentlichen Offenbarungsquellen (der kirchlichen Tradition und den neutestamentlichen Schriften, d. h. dem

---

[1] Die apostolische Überlieferung hat sich in der kirchlichen Tradition bewahrt, die teils in der kirchlichen Praxis, teils in den Schriften der apostolischen und nachapostolischen Väter, teils in den Beschlüssen der örtlichen und der ökumenischen Synoden enthalten ist.

ungeschriebenen und dem geschriebenen Wort) die Theorie von einer Quelle, der Schrift, auf und leugnet die kirchliche Tradition als Quelle der Heilserkenntnis; auf der anderen Seite aber dehnt der römische Katholizismus den Begriff der in der kirchlichen Tradition enthaltenen apostolischen Ueberlieferung zu sehr, sowohl zeitlich als auch inhaltlich. Im Gegensatz dazu zieht unsere Kirche und Theologie nach beiden Seiten scharfe Grenzen, indem sie einerseits die Zeit der apostolischen Tradition bis ins 8 Jahrhundert (7. ökumenisches Konzil) reichen lässt, andererseits den Inhalt der Tradition durch zwei wesentliche Merkmale bestimt: a) dass nur diejenigen Lehren der Tradition wahr sind und Geltung haben, die nicht dem klaren und sicheren Zeugnis des neutestamentlichen Kanons widersprechen, b) dass nur diejenigen Lehren als apostolisch und darum für alle Glieder der Kirche verpflichtend angesehen werden können, die bis auf die apostolische Zeit zurückreichen und die überall und alle Zeit und allerseits geglaubt wurden, wie *Vincentius von Lerinum* treffend darüber bemerkt: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est [1].

2. *Die Kirche als Richterin nnd Interpretin des Neuen Testaments.*

Die göttliche Offenbarung des neuen Testaments hat unser Heiland der von ihm selbst gestifteten Kirche anvertraut. Der Herr hat der Kirche alle Heilsgüter hinterlassen, indem er sie zum Gnadenhort bestimmte. Sie erhielt die Schlüssel und die Macht zu binden und zu lösen, was allein Gott kann (Matth. 16, 19; Joh. 20, 22). Christus ist das Haupt der Kirche (Eph. 5, 23; Kol. 1, 18: 2, 19), die Kirche aber der Leib Christi Röm. 12, 4-8; 1. Kor. 12, 4; 10, 17; Eph. 1, 22-23; 4, 3-16; etc.). Die Kirche ist «Θεοῦ οἰκοδομή» (1. Kor. 3, 9), «Θεοῦ κατοικητήριον» (Eph. 2, 22), «Θεοῦ οἶκος» (1. Tim. 3, 15). Die Kirche allein ist also vermöge des ihr innewohnenden Hlg. Geistes nicht nur der unfehlbare Bewahrer, sondern auch der authentische Lehrer, Richter und Ausleger der sowohl in der Tradi ion als in den Schriften des neutestamentlichen Kanons enthaltenen göttlichen Offenbarung. Sie lehrt die Christen die göttlichen Wahrheiten, entweder durch die Apostel und die Vorsteher in den einzelnen Gemeinden, oder durch die auf ökumenischen Konzilien versammelten Hierarchen. Wie viele und welche die echten Bücher der göttlichen Offenbarung sind, weiss nur die Kirche; denn sie allein ist als der vom Hlg. Geist getragene Interpret imstande zu beurteilen, welches die echte und göttliche Offenbarung ist und welches nicht, und in welcher der vielen und verschiedenartigen Schriften, die aus der apostolischen und nachapostolischen Zeit auf uns gekommen sind, sie enthalten ist. Aber

---

(1) Ausführlicher darüber *Χρ. Ἀνδροῦτσος*, Δοκίμιον Συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου, S. 116-118. *Derselber*, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, S. 7-8. *Ζήκου Ρώσης*, Σύστημα Δογματικῆς τῆς Ὀρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, S. 57-58; 473 f.

auch bei den vielen dunklen Stellen der Hlg. Schrift und bei der grossen Meinungsverschiedenheit der Ausleger in den Fragen des Glaubens können wir nur von der Kirche authentische Antwort erhalten.

Ohne die Kirche also hätten wir heute überhaupt keine Offenbarung, wenigstens keine authentische, sichere und zuverlässige. Es gibt viele dunkle Stellen in der Schrift [1] und manche Tiefen der göttlichen Geheimnisse des Glaubens, welche keines Menschen Geist ergründen kann [2]; es gibt offene Fragen, über die sich die Gelehrten noch nicht einig sind; es gibt Menschen, die noch «νήπιοι» sind in der Erkenntnis, «die sich wägen und wiegen lassen von allerlei Wind der Lehre durch Schalkheit der Menschen und Täuscherei» («κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης. Eph. 4, 14), und andere, die «lernen immerdar, und können nimmer zur Erkenntnis der Wahreit kommen» (2. Tim. 3, 7); es gibt die natürliche Schwachheit und Blindheit des Menschen, der falsche Gebrauch der Hlg. Schrift und der falsche Weg ihrer Erforschung; es gibt ferner die unbestrittene Tatsache, dass sich allezeit auch die Irrlehrer auf die Bibel berufen und ihre häretischen Lehren mit der Schrift zu rechtfertigen suchen; und schliesslich ist die Zahl derer nicht klein, die mit gutem Vorsatz die Hlg. Schrift lesen und am Ende auf bedenkliche Abwege kommen. All das zeigt deutlich, wie notwendig das Vorhandensein eines Kriteriums ist, das aber nur die Kirche sein kann, die vermöge des ihr innewohnenden Hlg. Geistets imstande ist, die Schrift recht zu verstehen und zu beurteilen. Die Kirche muss in zweifelhaften Fällen die oberste Richterin sein, denn sie ist die Stimme des göttlichen Richters [3] Dieser Punkt ist bekanntlich eins der Unterscheidungsmerkmale zwischen der orthodoxen und protestantischen Auffassung von der Kirche.

Der Exeget des Neuen Testaments muss folglich immer klar vor Augen haben, dass die Kirche die authentische Schiedsrichterin der göttlichen Offenbarung ist, und dass er bei der Auslegung den offiziellen Entscheidungen der Kirche folgen muss [4]. Davon, in welchen Punkten und wieweit dies geschehen muss, werden wir weiter unten reden.

---

(1) Vergl. 2. Petr. 3, 16, wo von den Pauluspriefen die Rede ist «ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς».

(2) Vergl. 1. Kor. 3, 6-9.

(3) Vergl. Matth. 18, 17 «Ἐὰν δὲ καὶ τῆς Ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ».— Vgl. Joh. 20, 23. I. Kor. 5, 3-5.

(4) Vergl. *Χρ. Ἀνδρούτσου*, Συμβολικὴ S. 124-136. Δογματικὴ S. 9-11. *Ζήκου Ρώση*, Σύστημα Δογματικῆς S. 473-475.

3. Der einzigartige Charakter der neutestamentlichen Schriften.

Die Schriften des Neuen Testaments, in denen ein Teil der neutestamentlichen Gottesoffenbarung enthalten ist, haben einen ganz eigenartigen Charakter, der sie von allen anderen Schriften der Weltliteratur unterscheidet: Sie sind Gottes Wort, das durch Menschenhände niedergeschrieben ist. Während nämlich alle anderen Erzeugnisse der menschlichen Literatur Produkte nur eines Faktors, des natürlichen menschlichen Geistes sind, sind die neutestamentlichen Schriften, wie auch die ganze Bibel im allgemeinen, durch das Zusammenwirken des menschlichen und des göttlichen Geistes entstanden und tragen deshalb den Stempel des Göttlichen und Menschlichen zugleich an sich. Das Göttliche bilden die in ihnen enthaltenen Wahrheiten aus der göttlichen Offenbarung, das Menschliche aber tritt schon in der Verschiedenheit des Stils, der Auffassung und der Darstellungsweise hervor. Ausgerüstet mit dem Hlg. Geist (1) und gelehrt von Gott oder Christus waren die heiligen Schriftsteller als Herolde und Diener ausgesandt, um die ihnen gegebenen Wahrheiten der göttlichen Offenbarung in der Welt zu verkünden. In der Ausübung ihres Dienstes empfingen sie häufig göttliche Wegweisungen durch Offenbarungen, die ihnen durch Visionen und Gesichte zuteil wurden (2). Diese aussergewöhnliche Begnadung mit dem Hlg. Geist nennem wir allgemein *«Inspiration»*.

Es fragt sich nun, wie wir diesen Begriff der Inspiration zu verstehen haben und wie weit er sich auf die Hlg. Schrift erstreckt.

Da sowohl im Altertum und im Mittelalter, als auch in der neueren Zeit keine absolut klaren und offiziellen kirchlichen Entscheidungen über *Wesen, Umfang* und *Anwendung* der Inspiration gefällt worden sind und nur die Tatsache der Inspiration der heiligen Männer und der Hlg. Schrift unantastbar feststeht, sind wir bei dieser Frage auf die Meinungen angewiesen, wie sie in der Überlieferung von Verschiedenen zum Ausdruck gebracht worden sind.

Wie die Geschichte unserer Theologie lehrt, haben ich bei uns zwei Meinungen über die Inspiration entwickelt, von denen die eine eine absolute und allgemeine, die andere dagegen eine relative und partielle Aufassung von der Inspiration vertritt. Die erste nimmt den Zustand der heiligen Männer bei der Inspiration als einen dynamischen, ekstatischen an, wobei sie ihr eigenes Bewusstsein und ihre Selbständigkeit ganz verlieren (3), und

---

(1) Vergl. Joh. 14, 16-18. 26; 16, 13-15; Acta 2.

(2) Vergl. Acta 7, 55 (Stephanus); 8, 26. 29. 39 (Philippus); 9, 3-6; 2. Kor. 12, 1 ff (Paulus); Acta 9, 10 (Ananias); 10, 3 ff (Kornelius); 10, 10 ff (Petrus); Off. Joh. 1, 10 ff.

(3) Oft gebraucht man das Bild von der Flöte und vom Flötenbläser, indem man die inspirierten Männer mit musikalischen Instrument vergleicht und sagt,

behauptet, dass alles, was in der Hlg. Schrift steht, unterschiedslos nach Form und Materie, nach Worten und Sache vom Hlg. Geist eingegeben ist, ganz gleichgültig, was es ist und wovon das Wort des Schreibers in der Schrift handelt. Diese Auffassung aber kann aus folgenden Gründen nicht aufrecht erhalten ærden: 1. Es ist sehr kühn, annehmen zu wollen, dass der Hlg. Geist auch die Worte der profanen und gottlosen Männer, die oft in der Hlg. Schrift zu Worte kommen, den heiligen Schreibern eingeflösst habe (1). 2. In der Hlg. Schrift sind auch Dinge enthalten, die zur Seligkeit keineswegs notwendig sind (2). 3. Man verkennt ganz und gar den reinen und absolut religiösen Charakter der Gottesoffenbarung, wenn man behauptet, dass Gott oder der Hlg. Geist ausser den göttlichen Wahrheiten, die der Mensch aus eigener Kraft nicht enthüllen, denken und lernen konnte, den heiligen Männern noch menschliche Erkenntnisse (z. B. historische, chronologische, geographische und dergl.) mitgeteilt habe, die der Mensch aus eigener Erfahrung (3) oder durch Mitteilungen anderen mündlich oder schriftlich erhalten kann (4).— 4. Selbst der Apostel Paulus macht einen Unterschied zwischen dem, was er im Auftrag und Befehl des Herrn oder des Hlg. Geistes anordnete, und dem, was er aus sich selbst heraus empfahl. So z. B. 1. Kor. 7, 10-12: «τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω, *οὐκ ἐγὼ* ἀλλὰ ὁ Κύριος... τοῖς δὴ λοιποῖς *ἐγὼ λέγω*, οὐχ ὁ κύριος» — Ferner 7, 6: «Τοῦτο

---

der Hlg. Geist habe sich bei dem Akt und im Augenblick der Inspiration dieser Männer bedient wie ein Flötenbläser seiner Flöte; oder man gebraucht das Bild einer Lyra oder Zither von den heiligen Männern, welche der Hlg. Geist wie ein vom Himmel herabgekommenes Plektrum gerührt habe, um ihnen Lebenstöne zu entlocken, während sich der Prophet selbst in einer von einer höheren Macht geweckten heiligen Begeisterung oder Ekstase befinde. So lehrten die Montanisten, ferner die beiden ältesten Apologeten, *Justin*, (1. Apol. 36, Dialog. 7, 117 ff) und *Athenagoras* (Πρεσβεία 9, 42).

(1) Zu diesen kann mann auch die aus der profanen Literatur stammenden Zitate im Neuen Testament zählen: «"Αλλως ὅμως δέον ν'ἀποβλέπωμεν,» sagt *Χρυσόστομος Παπαδόπουλος* in Seiner 'Ερμηνευτική, S. 85, «πρὸς τοὺς λόγους καὶ τὰς πράξεις τῶν ὑπὸ τῶν ἱερῶν συγγραφέων παρεισαγομένων ξένων προσώπων. Κατ' ἀρχὴν οἵ τε λόγοι καὶ αἱ πράξεις αὐτῶν οὐδεμίαν πρὸς τὴν θεοπνευστίαν ἔχουσι σχέσιν etc. Οὔτε δέον ν' ἀποβλέπωμεν καὶ πρὸς τὰς τῶν ἄλλων, ξένων προσώπων ἢ συγγραφέων ῥήσεις (dicta aliorum), αἵτινες δὲν εἶναι θεόπνευστοι».

(2) Es ist überflüssig, Beispiele darüber anzuführen. Vergl. 1. Tim. 5, 23. 2. Tim. 4, 13. 20, Titus 1, 12; Philem. 23 etc.

(3) Vergl. z. B. 1. Kor. 1, 14. 26; Gal. 1. 2. etc,

(4) Vergl. z. B. 1. Kor. 5, 1; 7, 1; 11, 18. 23; 15, 1; 2. Kor. 7, 7; Gal. 1, 13. 15; 1 Thess. 3, 2. 6; 2. Thess. 3, 11; Kol. 1, 8; Luk. 1, 1. Als «Autopten» konnten sie sagen: «ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν» (1. Joh. 1, 1; Vergl. auch Acta 4, 20; 10, 41) — Vergl. dazu die Meinungen unserer Theologen: *E. Ζολώτας*, 'Υπόμνημα εἰς εὐαγγέλιον 'Ιωάννου I, S. 492; *B. 'Αντωνιάδης*, 'Ερμηνευτική, S. 101; *K. Κοντογόνης*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν 'Αγ. Γραφήν, S. 8; *Ζῆκος Ρώσης*, Σύστημα δογματικῆς, S. 469—70, etc.

λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ *κατ' ἐπιταγήν»* — 7, 25: «Περὶ δὲ τῶν παρθένων *ἐπιταγὴν Κυρίου οὐκ ἔχω*, γνώμην δὲ δίδωμι... *Νομίζω* οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην» — 7, 40: «Κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην» — 2. Kor. 11, 17: "Ο λαλῶ, *οὐ λαλῶ κατὰ Κύριον*, ἀλλ' ὡς ἐν ἀφροσύνῃ» — 1. Thess. 4, 15: «Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν *ἐν λόγῳ Κυρίου»* — Gal. 3, 15: «*Κατὰ ἄνθρωπον* λέγω» — Röm. 3, 6: «*Κατὰ ἄνθρωπον* λέγω» — 6, 19: «*Ἀνθρώπινον* λέγω» — 2. Thess. 3, 12: «παραγγέλλομεν ὑμῖν καὶ παρακαλοῦμεν *διὰ τοῦ Κυρίου»* — 1. Tim. 4, 1: «*Τὸ πνεῦμα* ῥητῶς λέγει». Zur menschlichen Sphäre der Erkenntnis gehören natürlich auch alle diejenigen Aussagen des Apostels, die seine persönlichen Gedanken, Wünsche, Hoffnungen, Sorgen und Zweifel ausdrücken, wie zum Beispiel 1. Kor. 7, 7-8: «*θέλω* γὰρ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς ἐμαυτόν, ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον χάρισμα ἔχει ἐκ Θεοῦ, ὃς μὲν οὕτως, ὃς δὲ οὕτως. Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, *καλὸν αὐτοῖς* ἐστιν, ἐὰν μείνωσιν ὡς κἀγώ» — 7, 16: «*Τί γὰρ οἶδας*, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί *οἶδας*, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;» — 7, 32: «*θέλω* ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι» — 7, 35: «τοῦτο δὲ πρὸς τὸ *ὑμῶν αὐτῶν συμφέρον* λέγω,» — 8, 36: «*ὃ θέλει ποιείτω*, οὐχ ἁμαρτάνει». — 11, 14: «ἢ οὐδὲ *αὐτὴ ἡ φύσις διδάσκει* ἡμᾶς, ὅτι etc» — 16, 6: «πρὸς ὑμᾶς *τυχὸν παραμενῶ* ἢ *παραχειμάσω*» — 16, 7 «*ἐλπίζω* δὲ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, *ἐὰν ὁ Κύριος ἐπιτρέπῃ*». — Philip. 3, 19: «*Ἐλπίζω* δὲ ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν». — 3, 23: «τοῦτον μὲν οὖν *ἐλπίζω* πέμψαι». — 1. Thess. 2, 17: «διὸ *ἠθελήσαμεν* ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς». — Philem. 22: «*ἐλπίζω* γὰρ διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν». — 1. Tim. 3, 14: «Ταῦτά σοι γράφω *ἐλπίζων* ἐλθεῖν πρὸς σὲ τάχιον' *ἐὰν δὲ βραδύνω*» etc. — Aus den menschlichen Unvollkommenheiten der Apostel erklärt sich endlich der Streit um die Beschneidung der Heidenchristen, von dem uns die Apostelgeschichte (Kap. 15) une der Galaterbrief (Kap. 2) berichten. Dazu vergleiche man auch das Verhalten des Petrus in Matth. 16, 23: «ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ,» seinen natürlichen Zorn bei der Gefangennahme Jesu (Joh. 18, 10), seine Verleugnung (Matth. 26, 69 ff.) und seine von Paulus heftig getadelte Wankelmütigkeit (Gal. 2, 13). — Ueber irdische und menschliche Dinge in der Schrift äussern sich auch einige kirchliche Schriftsteller deutlich, wie z. B. der heilige Chrysostomos. Dieser sagt in der Auslegung der Stelle Acta 23, 6 (Homil. 49) über Paulus: «Πάλιν *ἀνθρωπίνως* διαλέγεται καὶ οὐ πανταχοῦ τῆς χάριτος ἀπολαύει, ἀλλὰ καὶ *παρ' ἑαυτοῦ* τι συγχωρεῖται εἰσφέρειν, ὃ δὴ καὶ ποιεῖ καὶ ἐν τούτῳ καὶ ἐν τῷ μετὰ ταῦτα ἀπολογεῖται βουλόμενος σχίσαι τὸ πλῆθος τὸ κακῶς ὁμονοοῦν» (Migne, P. G. 60, 337). Derselbe bemerkt bei der Auslegung von Acta 9, 25 zu der Handlung der Christen in Antiochia: «Ὁρᾷς, *πῶς οὐ πάντα χάριτι γίνεται*, ἀλλ' αὐτοὺς ὁ Θεὸς καὶ οἰκείᾳ σοφίᾳ οἰκονομεῖν τὰ πολλὰ καὶ *ἀνθρωπίνως*» (Homil. 21). Und an anderer Stelle sagt er (Homil. 13): «Οὐ γὰρ δὴ *πάντα τῆς χάριτος* ἦν, ἀλλὰ καὶ *τῆς αὐτῶν σπουδῆς πολλὰ τὰ τεκμήρια*. Τὸ γὰρ ἐν αὐτοῖς τὰ τῆς χάριτος

διαλάμπειν τῆς αὐτῶν ἐπιμελείας ἦν». [1] — 5. Es wird freilich ein Geheimnis bleiben, das kein Mensch ergründen kann, *wie* es bei der Inspiration zugegangen ist und *wie* der Hlg. Geist hierbei auf die heiligen Männer eingewirkt hat. Die Inspiration ist ein übernatürlicher Akt, durch welchen Gott oder der Hlg. Gaist in Berührung mit den auserwählten Männern kommt und ihnen göttliche Wahrheiten und göttliches Leben mitteilt. Nur das kann gesagt werden: a) dass, was sie hierbei erlebt, geschaut und erhalten haben, nichts Selbsterlerntes und Selbstgedachtes ist, nicht ein Produkt ihrer eigenen Reflexionen [2]; und b) dass alles Mantisch-Ekstatische bei dem Akt der Inspiration ausgeschlossen ist. Darüber ist sich die alte Kirche niemals im Zweifel gewesen [3].

Demnach haben wir in Ubereinstimmung mit unseren hervorragendsten Vätern und kirchlichen Schriftstellern die prophetische Verzückung oder Inspiration nicht als eine Unterdrückung des Selbstbewusstseins (Erkennen, Denken und Fühlen) anzusehen, wobei die geistige Tätigkeit des Inspirierten ganz aufgehoben und seine Seele zu einem rein passiven Gefäss für die Eindrücke und Mitteilungen des Hlg. Geistes gemacht sei, sondern vielmehr als eine Erhebung des menschlichen Geistes auf eine über die Grenzen seines natürlichen Vermögens hinausgehende Stufe geistiger Schau, wobei alle natürlichen Kräfte und Fähigkeiten des Menschen zum richtigen und tieferen Verständnis der göttlichen Offenbarungen erhoben und erleuchtet sind. Ganz richtig bemerkt *Origenes* darüber: «Οἱ προφῆται διὰ τῆς πρὸς τὴν αὐτῶν ψυχὴν ἁφῆς τοῦ *καλουμένου πνεύματος διορατικώτεροι τὸν νοῦν* ἐγένοντο καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι» (Contra Celsum 7,3,4). Den Zustand der inspirierten Männer dürfen wir also nicht auffassen als ein völlig willenloses, bewusst-

---

(1) Zu weit in dieser Hinsicht geht der Autor der unter dem Namen *Athanasius' des Gr.* auf uns gekommenen vier Dialoge gegen die «Ἀνόμοιοι» (Arianer). Währernd er über die Propheten des Alten Testaments schreibt, dass sie «ἔσθ' ὅτε καὶ ἀφ' ἑαυτῶν ἐλάλουν», sagt er von den Aposteln: «ἡ Γράφὴ ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὅτι οἱ ἀπόστολοι ἐλάλουν ἀφ' ἑαυτῶν» und führt als Beweis dafür die Stellen Gal. 2, 14 und 1. Kor. 4, 4 an.

(2) Dass es sich dabei immer um göttliche, übervernüftige, neue Wahrheiten und Geheimnisse des Gottesreiches handelt, bezeugen klar die Aussagen Jesu Christi und der Apostel. Vergl. Matth. 11, 25: «ἐξομολογοῦμαί σοι, Πάτερ, ὅτι *ἔκρυψας* ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ *ἀπεκάλυψας* αὐτὰ νηπίοις». — 13,11: «ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ *μυστήρια* τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν». — 13,17: «ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι *ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ βλέπετε* καὶ *οὐκ εἶδον*, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν». —13,35: «ἐρεύξομαι *κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς*». — 16,17: «ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ *ἀπεκάλυψέ* σοι, ἀλλὰ ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς» — Ähnlich reden auch die Apostel von Mysterien als Inhalt der Offenbarung; vergl. Eph. 1, 9; 3, 3 ff. 8; 2. Tim. 1, 9; Kol. 1, 26; Röm. 16,25-26; 1. Kor. 2, 6-10 etc.

(3) Vergl. z. B. *Basilius d. Gr.*, Commentar zu Jesaia, Proömium § 5; *Joh Chrysostomus*, Homil. 29 über 1. Kor. 1 und 2; *Athanasius d. Gr.*, Gegen die Arianer, 4 etc.

loses, mantisches Ueberwältigtsein des menschlichen Geistes vom göttlichen Geiste, wie wenn der Inspirierte für den Augenblick seines Verstandes beraubt gewesen wäre und ganz als Maschine oder Phonograph einfach das von sich gab, was der Hlg. Geist ihm zur Stunde eingab. Nein! So wenig die Apostel zur Maschine wurden, wenn sie sich vor Fürsten und Königen zu verantworten hatten (1), und so wenig sie wie blosse Phonographen und ohne Selbstbewusstsein nur das aussprachen, was ihnen der Hlg. Geist zu ihrer Verteidigung im Augenblick eingab, so wenig war dies auch bei der Inspiration der Fall. Sie waren bei der Inspiration nicht in Ekstase und von Sinnen, sondern bei vollem Verstand und Willen, ohne ihre individuelle Eigenart und ihre geistigen Anlagen zu verlieren. Wie der Hlg. Geist bei der Bekehrung und Wiedergeburt des Menschen dessen Naturanlage und Temperament nicht zerstört, sondern lediglich heilt (2), so hebt er auch hier bei der Inspiration die Persönlichkeit und Eigenart des Inspirierten nicht auf.

Daraus folgt: a) die Mannigfaltigkeit im Ausdruck, im Stil, in der Darstellungsweise und Lehrentfaltung in den verschiedenen biblischen Schriften. *Jesaias* schreibt anders als *Hesekiel; Johannes* anders als *Paulus.* Daraus erklärt sich nicht nur die *verschiedene Ordnung,* die die einzelnen Schriftsteller des Neuen Testamentes bei ihrer Darstellung der Worte und Taten des Herrn befolgen, sondern auch der ungleiche und verschiedenartige Stoff, den sie bringen, wie auch die hier und da bestehenden Verschiedenheiten und Abweichungen voneinander, namentlich in Bezug auf die *Zeit,* den *Ort* und den *Wortlaut* der von ihnen gemeinsam berichteten Ereignisse (3) b) Dass die Inspiration eine innere Erleuchtung ist, die sich nicht auf die Darstellungweise, die Lehrentfaltung oder den äusseren Wortlaut der biblischen Berichte bezieht, sondern sich auf deren inneren Sinn beschränkt, darüber äussern sich klar und deutlich *Theodorus von Herakleia* und *Theophylaktus.* Der erste sagt, ausgehend von dem Begriff *διάψαλμα* (hebr. Sela), folgendes: *Διάψαλμά* ἐστι μετάβασις μέλους καὶ ῥυθμοῦ ἐναλλαγή, καὶ οὐ νοημάτων μεταπήδησις, ὥς τινες ὑπέλαβον etc., περὶ γὰρ τοῦ ἑτέρου καὶ λέγειν *γελαῖόν* ἐστι.

(1) Vergl. Matth 10, 18 ff.

(2) Vergl. ***Maximus,*** Ἔρευνα τῶν Γραφῶν (Ἅπαντα, S. 201): «Ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν πάλιν τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν θείων κατανόησιν ἐπανάγει». Vergl. auch die bei der Priesterweihe gesprochenen Worte: «Ἡ θεία χάρις, ἡ τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα....».

(3) Vergl. auch *Joh. Chrysostomus,* Homil. I in Matth. 2: «Καὶ μὴν τοὐναντίον συνέβη, φησί· *πολλαχοῦ γὰρ διαφωνοῦντες ἐλέγχονται.* Αὐτὸ μὲν οὖν μέγιστον δεῖγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν. *Εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν* μετ᾽ ἀκριβείας καὶ μέχρι *καιροῦ* καὶ μέχρι *τόπου* καὶ μέχρι *ῥημάτων* αὐτῶν, οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν usw. Νυνὶ δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι *διαφορὰ* πάσης ἀπαλλάττει ὑποψίας usw. Εἰ δὲ περὶ *καιρῶν* ἢ *τόπων διαφόρως* ἀπήγγειλαν, τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν» usw.

Τινὲς γὰρ καὶ τοῦτο *ἐτερατεύσαντο*, ὡς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐπιφοιτῶντος κατὰ τὴν ὥραν ἐπὶ τὸν προφήτην καὶ πάλιν ἀποφοιτῶντος. Τοῦτο δὲ οὐκ ἐγένετο, μὴ γένοιτο. *Οὐδὲ γὰρ πρὸς λέξιν ἐδίδου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῖς προφήταις τὸ εἰπεῖν, καθάπερ οἱ δαίμονες τοῖς οὐκ εἰδόσιν ὅ,τι φθέγγονται*˙ ἀλλὰ ἐν τῇ *διανοίᾳ ἅπαν ἐνετίθει τὸ νόημα*, καὶ ὁ λαβὼν τὴν γνῶσιν *ἐξήγγειλεν ὡς εἶχε δυνάμενος*».— Aehnlich äussert sich auch *Theophylaktus:* «τὸ μὲν πνεῦμα *ὑπέβαλεν* ἑκάστῳ *τῶν προφητῶν*, αὐτοὶ δὲ λοιπὸν *ἀπήγγειλαν ὡς ἕκαστος ἠδύνατο τὰ τοῦ πνεύματος*», (Prolegomena zu den kleinen Propheten). Der Hlg. Geist hat also den Inspirierten nur Gedanken und Inhalt gegeben, nicht aber Wortlaut, Methode und Gestaltung, die ja menschliche Produkte und Gebilde sind. Die inspirierende Tätigkeit des Hlg. Geistes haben wir uns demnach so zu denken, dass sie sich darauf beschränkt hat, die inspirierten Männer mit einem höheren Masse von Erleuchtung auszurüsten, ihnen den allgemeinen Umriss zu geben und den Inhalt ihrer Verkündigung nur allgemein anzudeuten, alles übrige aber, zum Beispiel die Ausführung im Einzelnen, der sprachliche Ausdruck usw., ist den Inspirierten überlassen geblieben. Also nur von einer Sachinspiration kann die Rede sein, nicht aber von einner Verbalinspiration oder wörtlichen Diktion des Hlg. Geistes (1). Gegen eine Verbalinspiration spricht auch folgendes: Bekanntlich gibt es im Neuen Testament viele Zitate aus dem Alten Testament, die nicht ihrem Wortlaut nach wiedergegeben sind, sondern entweder in erweitert (z. B. Jesaia 61, 1 bei Luk. 4, 18) oder in verkürzter Form (z. B. Jes. 8, 22 und 9, 1-2 bei Matth. 4, 15) oder in anderen Satzstellung (z. B. Hos. 2, 23 in Röm. 9, 25) oder auch durch Verschmelzung mehrerer Stellen (z. B. Sach. 11, 12-13 und Jer. 39, 6-9 bei Matth. 27, 9). Das eine Mal liegt dem Neuen Testament der hebräische Urtext zugrunde, das andere Mal die Septuaginta (vergl. Hebr. 1, 6 und Ps. 96, 7; Joh. 10, 34 und Ps. 81, 6), oder es ist beides kombiniert (z. b. Joh. 19, 37 und Sach. 12, 10), sodass die alttestamentlichen Stellen auf diese Weise frei und mit neuen Worten wiedergegeben sind. Eine solche ungenaue Zitierungsweise der alttestamentlichen Stellen, die nur auf eine Wiedergabe aus dem Gedächtnis zurückgeführt werden kann, schliesst jede Verbalinspiration aus und bestätigt die Meinung, dass die heiligen Männer ihre Selbsttätigkeit bewahrten und die ihnen offenbarten Wahrheiten nach ihrer individuellen geistigen Veranlagung und persönlichen Eigenart und nach den jeweiligen Bedürfnissen und Anlässen formulierten und verkündigten. Die göttliche Offenbarung an die Menschen geschieht also nicht zu jedem Beliebigen, nicht von Angesicht

---

(1) Alle unsere Theologen sind sich darin einig. Vergl. z. B. *Ζῆκος Ρώσης*, Σύστημα δογματικῆς, S. 480.— *Χρῆστος Ἀνδροῦτσος*, Δογματική, S. 4.— *Βασ. Ἀντωνιάδης*, Ἑρμηνευτική, S. 45, 101, 104-105.— *Ἐμμ. Ζολώτας*, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, I. S. 491.— *Εὐλ. Κουρίλας*, Ἀλβανικαὶ μελέται, S. 137-151, besonders S. 142 und 144. Bei dem Letzteren findet man auch Hinweise auf andere Schriftsteller.

zu Angesicht, sondern sie bedient sich besonders auserwählter Menschen und der ihnen vertrauten Formen menschlicher Sprache, menschlicher Denk- und Anschauungsweise und Methoden. Das heisst, wir haben den Schatz des göttlichen Wortes und der göttlichen Offenbarung «in irdenen Gefässen», wie sich der Apostel Paulus treffend ausdrückt (2. Kor. 4, 7).

Demnach ist die Annahme von dem *gottmenschlichen Charakter* der Offenbarung oder der Hlg. Schrift durchaus berechtigt. *Göttlich* ist in ihr, was der Mensch nicht aus eigener Kraft erdenken kann und was den heiligen Männern in übernatürlicher Weise durch die Inspiration oder Offenbarung mitgeteilt wurde; *menschlich* aber sind die irdenen Gefässe, in denen die göttliche Wahrheit ausgegossen und eingeschlossen ist, d. h. die inspirierten Menschen und ihre Sprache, ihre verstandesmässige Darlegung und Formulierung der Lehre und die den jeweiligen Verhältnissen und Bedürfnissen angepasste Anwendung der göttlichen Wahrheiten. Wohl hätte Gott ohne menschliche Vermittlung uns sein Wort direkt ins Herz sprechen können; aber es hat ihm gefallen, Menschen als seine Werkzeuge auszuerwählen. Und dies eben, dass Gott sein Wort durch Menschen uns gegeben hat und durch sie mit uns verkehrt und zu uns redet, ist die menschliche Seite der Hlg. Schrift. Die Einwirkung der Inspiration ist, wie *N. Damalas* von den Schriften des Neuen Testamentes sagt, «ἀνάλογος τῇ ὑπομνήσει καὶ διδασκαλίᾳ ἀγαθοῦ διδασκάλου πρὸς ἀγαθὸν μαθητήν, οὗτινος τὸ ὑπὸ τὰς ἐμπνεύσεις καὶ τὴν ἐπιστασίαν τοῦ διδασκάλου γραφὲν ἔργον περιέχει μὲν τὴν βαθύτητα καὶ ὀρθότητα τῶν ἐννοιῶν τοῦ διδασκάλου, *ἀλλ' οὐχ ἧττον ὑπὸ τὴν μορφήν*, ἣν ὁ ἀγαθὸς μαθητὴς ἔδωκεν εἰς αὐτάς· τὸ δὲ *ὅλον ἔργον φέρει τὴν σφραγῖδα τῆς συνεργασίας τοῦ διδασκάλου καὶ τοῦ μαθητοῦ*, ὅστις εἰς τὰς ἰδέας τοῦ διδασκάλου ἔδωκε *τὸν ἴδιον τύπον*, καὶ ἑπομένως ὀφείλει τὸ ὅλον ἔργον νὰ ἐξετασθῇ καὶ *ὑπὸ τὰς δύο ἐπόψεις*, καὶ ὡς ἔργον τοῦ διδασκάλου, πρὸς ὃν ἀποδοτέαι πᾶσαι αἱ πρὸς σωτηρίαν ἀναγκαῖαι θρησκευτικαὶ ἀλήθειαι καὶ ἰδέαι, ὡς ἀνώτεραι τῆς τοῦ μαθητοῦ διανοίας, καὶ ἡ πρὸς ὀρθὴν αὐτῶν παράστασιν ἔμπνευσις, καὶ ὡς *ἔργον τοῦ μαθητοῦ*, εἰς ὃν ἀποδοτέα πᾶσα ἡ λοιπὴ ἐργασία τῆς συγγραφῆς, ἡ κατὰ τὸν ἴδιον τρόπον τοῦ σκέπτεσθαι ἀνάπτυξις καὶ δικαιολόγησις τῶν ἀληθειῶν τούτων, ἡ χρῆσις διαφόρων ἱστορικῶν πηγῶν, ἡ ἐξωτερικὴ μορφὴ τῶν ἐννοιῶν καὶ ἀληθειῶν, τουτέστιν ἡ γλῶσσα καὶ τὸ ὕφος καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτο καὶ παραπλήσιον, καθ' ὃ ὁ εἷς συγγραφεὺς τῆς Κ. Δ. ὅπως καὶ τῆς Παλαιᾶς διακρίνεται τοῦ ἑτέρου, καὶ μεταδίδωσιν εἰς τὴν συγγραφὴν τὸν τύπον καὶ τὴν σφραγῖδα τῆς ἰδίας ἑαυτοῦ ἀτομικότητος» (¹).

Aus allem Bisherigen ergibt sich notwendigerweise, dass von einer allgemeinen und absoluten Auffassung der Inspiration keine Rede sein kann, sondern nur von einer relativen und partiellen. Mit diesem Resultat stimmen alle unsere Theologen ausnahmslos überein, von denen einige ganz

(¹) Vergl. Ἑρμηνεία εἰς τὴν Κ. Διαθήκην, I, S. 4 f.

deutlich von dem Vorhandensein auch nebensächlicher Dinge in der Bibel sprechen (1), alle aber mehr oder weniger einen gottmenschlichen Charakter der Hlg. Schrift bekennen, indem sie von einer mitschaffenden Tätigkeit der heiligen Schriftsteller bei der Entstehung der Bibel reden und in ihrem Inhalt zwischen göttlicher und menschlicher Wahrheit untercheiden (2). Abgesehen von ihrer mitunter unglücklichen Darstellungsweise (3) stimmen alle unsere Theologen auch bezüglich des Umfanges der Inspiration überein. Diese erstreckt sich offenkundig auf die ganze Hlg. Schrift, ihre historischen Teile oder Schriften nicht ausgenommen. Denn wie sich *B. Andoniades* sehr richtig darüber äussert, hat auch die heilige Geschichte ihre Geheimnisse, zu deren Verständnis die Erleuchtung von oben her erforderlich ist. Aber, wie derselbe ebenso richtig bemerkt, bestehen diese Geheimnisse nicht in den äusseren Ereignissen und den einzelnen geschichtlichen Begebenheiten, die jeder aus eigenem Erleben oder durch Mitteilung anderer erfahren kann, sondern in der in ihnen und durch sie zutage tretenden Vorsehung Gottes, die in den äusseren geschichtlichen Ereignissen wirkt und das ewige Gottesreich vorbereitet. Was aber die einzelnen äusseren Geschehnisse betrifft, den Ort und die übrigen Umstände, unter denen sie sich ereignet haben — Dinge, von denen die heiligen Männer auch durch menschliche Vermittlung Kenntnis haben konnten,— so ist die Annahme einer Inspiration durchaus nicht nötig. Jeder der heiligen Schreiber schrieb darüber als Mensch, je nach seinen Erinnerungen, Überzeugungen, Quellen, Absichten usw. (4). Nach dieser Auffassung werden also die geschichtlichen Teile oder Bücher der Hlg. Schrift nur in ihrer Gesamtheit, als Ganzes genommen, als inspiriert betrachtet. Die Inspiration

---

(1) So z. B. *B. Ἀντωνιάδης*, Ἑρμηνευτική, S. 101. 105.— *Εὐγένιος Βούλγαρις*, Σπαρτίον ἔντριτον, S. 75 f.— *Ἀλέξ. Λυκοῦργος* (siehe Θεολογία V. S. 334). — *Ζῆκος Ρώσης*, Σύστημα δογματικῆς, S. 470 sagt: «ὁμοίως δὲν ἐκήρυττον, οὐδὲ συνέγραφον μόνον τὰς ἐκ θείας ἀποκαλύψεως προερχομένας ἀληθείας, ἀλλὰ καὶ πολλὰ ἄλλα, ἅτινα ἔγγραφον ἐξ ἑαυτῶν».

(2) Vergl. besonders *N. Damalas* in der oben zitierten Stelle.— Ähnlich auch andere, z B. *B. Ἀντωνιάδης*, Ἑρμηνευτική. S. 104.— *Ζῆκος Ρώσης*, Σύστημα δογματικῆς, S. 462. 470.— *Ἐμμ. Ζολώτας*, Ὑπόμνημα εἰς Ἰωάννην, I. S. 491 f.— *Εὐλόγιος Κουρίλας*, Ἀλβανικαὶ μελέται, S. 142.

(3) Man unterscheidet bei dem Zustandekommen der Bibel zwei Arten von Inspiration eine *höhere* für die göttlichen Wahrheiten und eine *niedere*, d. h. die Assistenz oder Leitung des Hlg. Geistes, für die menschlichen Wahrheiten.

(4) *B. Ἀντωνιάδης*, Ἑρμηνευτή, S. 45 - 46. 102 - 103.— Vergl. auch *Εὐθ. Ζιγαβηνός*, in Matth. 12, 8: «Οὐ χρὴ θαυμάζειν, εἰ τὰ μὲν οὗτος ὁ εὐαγγελιστὴς προστίθησι, τὰ δὲ ἐκεῖνος παραλιμπάνει. Καὶ γὰρ οὐχ ἅμα τῷ λέγειν τὸν Χριστὸν ἔγραφον τὰ εὐαγγέλια, ἵνα καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν αὐτοῦ λόγων ἀπομνημονεύειν ἔχοιεν· ἀλλὰ μετὰ πολλοὺς ὕστερον ἐνιαυτούς. Καὶ εἰκὸς ἀνθρώπους ὄντας αὐτοὺς *ἐπιλαθέσθαι* τινῶν. Καὶ ταύτην ἔχει τὴν λύσιν ἐπὶ τοιούτων προσθηκῶν τε καὶ παραλείψεων. Πολλάκις δὲ καὶ διὰ συντομίαν τινά τινες παρελίμπα·οι, ἔστι δ' ὅτε καὶ ὡς οὐκ ἀναγκαῖα» (*Migne*, P. G. 129, 369).

beschränkt sich demnach auf die Heilswahrheiten, während das Nebensächliche, das Geschichtliche und das dem allgemeinen menschlichen Verstand Zugängliche, auf den menschlichen Schreiber zurückgeht.

II. Die Methoden der neutestamentlichen Exegese.

Ein wichtiges hermeneutisches Grundprinzip.

Die Hermeneutik will die Produkte menschlicher Geistestätigkeit verstehen lehren, indem sie die Regeln und Methoden des Verstehens aufstellt im Hinblick auf den besonderen Charakter dessen, was es zu verstehen gilt. Die Regeln oder Methoden des Verstehens richten sich also immer nach der Eigenart des gegebenen Gegenstandes. Die bedeutungsvolle Stellung der Bibel innerhalb der Kirche nötigte die Theologen von Anfang an zur Erforschung und Darstellung der hermeneutischen Prinzipien und Regeln. Daher findet man schon in der alten Kirche Ansätze zu einer *biblischen Hermeneutik.* Der besondere Charakter der Bibel macht es nötig nach dem allgemein anerkannten Grundsatz, dass jeder Gegenstand nach seiner besonderen Natur und Beschaffenheit zu behandeln ist-, ganz spezielle und eigenartige Regeln und Methoden zur Auffindung und Feststellung des Sinnes der in ihr enthaltenen Lehren und Taten aufzustellen. Und dieses Bedürfnis ist von fast allen anerkannt. die sich von jeher mit des Auslegung der Hlg. Schrift beschäftigt haben, wenn auch nicht alle das Richtige getroffen haben. Die Bibel ist nämlich nicht ein Buch wie andere Bücher. Indem sie einen gottmenschlichen Charakter trägt, hat sie manches mit den anderen schriftlichen Zeugnissen des menschlichen Geistes gemein, aber auch manches, was ihr allein eigentümlich ist: Sie enthält das Wort Gottes, und ihre Verfasser waren vom Hlg. Geist inspiriert' Es wäre daher einseitig und widerspruchsvoll, wenn nicht diese beiden Kennzeichen bei der Erklärung und Auffindung des Sinnes der Bibel beachtet würden. Wie der Inhalt der Hlg. Schriften nicht auf der menschlichen Geistestätigkeit allein beruht, so kann er auch nicht bloss nach menschlichem Verständnis und nach menschlicher Art erklärt werden. Darum wurden zur Auffindung des Schriftsinnes mit Recht *allgemeine oder natürlich-menschliche* und *besondere* oder *pneumatische-theologisch* (übernatürliche) Kriterien und Hilfsmittel unterschieden. Beide müssen dabei berücksichtigt werden (¹).

(¹) Vergl. *B. 'Αντωνιάδης,* 'Ερμηνευτική, S. 77: «Ἐπειδὴ αἱ θεῖαι Γραφαί, ὡς μετέχουσαι *θείου ἅμα καὶ ἀνθρωπίνου* χαρακτῆρος, ἔχουσιν ἀναλογίαν τινα πρὸς τὴν παρὰ τῷ θεανθρώπῳ Σωτῆρι ἕνωσιν τῶν δύο φύσεων, διὰ τοῦτο ἡ ἀναλογία αὕτη δύναται νὰ χρησιμεύσῃ ὡς ἀφετηρία καὶ βάσις πρὸς εὕρεσιν καὶ διατύπωσιν τῆς ζητουμένης ὀρθῆς ἑρμηνευτικῆς ἀρχῆς. Ὃν τρόπον δηλ. ἐν τῇ ἑνώσει τῶν δύο φύσεων παρὰ τῷ Κυρίῳ.... οὔτε τὰ θεῖα ἰδιώματα ἀποβάλλουσι τὸν ἰδιάζοντα αὐτοῖς θεῖον χαρακτῆρα διὰ τὴν ἕνωσιν μετὰ τοῦ ἀνθρωπίνου, οὔτε τὰ ἀνθρώπινα ἰδιώματα ἀποβάλλουσι τὸν ἰδιάζοντα αὐτοῖς ἀνθρώπινον

A. Die allgemeinen oder natürlich-menschlichen Hilfsmittel und Kriterien.

Die Schriften des Neuen Testamentes wurden von Menschen und somit unter Mitwirkung menschlicher Kräfte und in menschlicher Ausdrucksweise abgefasst. Die Verfasser waren den allgemeinen Gesetzen der Sprache und des Stils unterworfen, da sie ja schrieben, um verstanden zu werden. Man muss also den Sprachschatz kennen, die Grammatik und die Syntax des Idioms, in dem die neutestamentlichen Schriften geschrieben sind. Aber auch die Ausdrucksweise, Stilistik und Rhetorik, die Denk- und Anschauungsweise und überhaupt die Kultur jener Zeit muss man studieren. Ferner muss auch die Psychologie dabei herangezogen werden. Aber die neutestamentlichen Schriftsteller lebten nicht nur in bestimmten Zeiten, sie schrieben auch aus bestimmten äusseren Anlässen, die sie bewegten und die unmöglich ohne Einfluss auf ihre Schriften bleiben konnten. Sie schrieben ferner als Angehörige eines bestimmten Volkes, das seinen eigentümlichen Charakter und seine besonderen religiösen Grundsätze hatte, die sie in ihren Schriften ebenfalls nicht verleugnen konnten. Hierauf hat also der Interpret des Neuen Testaments Rücksicht zu nehmen. Jede Schrift richtet sich gewöhnlich an einen bestimmten Leserkreis. Die Verfasser mussten also, wenn sie von ihren Lesern verstanden werden wollten, ihre Botschaft mehr oder weniger in die Formen giessen, die ihrer Zeit und ihren Lesern geläufig waren. Aus diesen Gründen ist zum Verständnis des Neuen Testamentes die Kenntnis der Geschichte und des gesamten Geisteslebens jener Zeit erforderlich. Für alle diese Arbeit aber gibt es nur eine einzige Methode, nämlich die *philologisch-historische,* mit der wir alle Schriften der Verhangenheit zu verstehen suchen. Dies ist die Richtung, die unsere Theologie bereits seit der Zeit der apostolischen Väter, besonders aber und mit vollem Bewusstsein seit der Zeit der Antiochienischen Schule eingeschlagen hat (¹).

Grossen Nutzen kann man dabei auch aus der sogenannten *religionsgeschichtlichen* Methode ziehen, die in den letzten 40 Jahren neben der philologisch-historischen Methode erwachsen ist und besonders das religiöse Schrifttum untersucht, das um die Zeit und von der Zeit des Neuen Testa-

---

χαρακτῆρα διὰ τὴν ἕνωσιν αὐτὴν μετὰ τοῦ θείου, *καθ' ὅμοιον τρόπον* καὶ ἐν τῇ τῶν *Γραφῶν ἑρμηνείᾳ* ὀφείλει νὰ διατηρῆται ἀλώβητος ὁ *θεῖος ἅμα καὶ ἀνθρώπινος* αὐτῶν χαρακτήρ....».— S. 78: «ἀλλὰ τῆς *ἑκατέρου* οὐσίας καὶ ἰδιότητος ἀλωβήτου λογιζομένης νὰ ἐρευνᾶται τὸ μὲν *ἀνθρώπινον ἀνθρωπίνως....,* νὰ *καθορίζηται δὲ τὸ θεῖον τοῦτο περιεχόμενον* οὐχὶ *μονομερῶς....,* ἀλλὰ τὸ ἐπὶ μέρους συνῳδὰ τῷ ὅλῳ τῆς θείας Γραφῆς, τὸ δὲ ὅλον συνῳδὰ τῆς ἀπ' ἀρχῆς παραδόσει τῆς ἐκκλησίας» etc.

(¹) Siehe darüber *B. Ἀντωνιάδης,* Ἑρμηνευτική, S. 22. 45. Die Prinzipien der philologisch-historischen Methode sind theoretisch und praktisch von allen unseren neueren Theologen anerkannt. Alle hermeneutischen Arbeiten, die in letzter Zeit erschienen sind, beruhen auf dieser Methode, z. B. die Arbeiten von *N. Damalas, E. Zolotas, N. Louvaris, P. Bratsiotis* u. a.

ments entstanden ist. Diese Richtung trat auf als bewusste Reaktion gegen die bisweilen ins Pedantische (Haarspalterei) ausgeartete grammatisch (philologisch)-historische Methode. «Es gab Jahrzehnte im vorigen Jahrhundert», sagt Joh. Behm, «die für unser Gebiet ganz erfüllt schienen von literargeschichtlichem und literarischem Interesse. Die Probleme der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, ihrer Herkunft, Echtheit und Unversehrtheit etc. wurden mit grossem Eifer erörtert, viel Scharfsinn wurde auf Quellensuche und Quellenscheidung verwandt. Unendlich mühselige, aber notwendige Kleinarbeit ist dabei geleistet, manches wertvolle Ergebnis zutage gefördert worden. Indess, das meiste galt doch der Schale, nicht dem Kern, der Form, nicht dem Inhalt des Neuen Testaments. Das zentrale Interesse an der Sache der Religion und ihrer Geschichte wurde nicht befriedigt. Erst in den jüngsten Zeiten ist eine eigentlich theologische Arbeit mit aller Energie in Angriff genommen worden, die als Hauptaufgabe das geschichtliche Verständnis der Religion des Neuen Testaments sucht. Alles ist eingestellt auf die Erfassung der Religion Jesu und des Urchristentums, auf die Erkenntnis des inneren Lebens und der Lebenskräfte, die hier entbunden und entfaltet werden, und der Vorstellungen, in die sie sich kleiden. Mit geschichtlichem Blick soll das religiöse Wesen des Urchristentums in allen seinen Erscheinungen aufgefasst und mit Mitteln historischen Verständnisses zur Darstellung gebracht werden. Bei der Anwendung dieser Forschung aber schlagen die Gelehrten verschiedene Wege ein. Die einen fordern *heilsgeschichtliche*, die anderen *religionsgeschichtliche* Betrachtung» (¹). Wie sich aus dieser Darstellung klar ergibt, stehen zwei verschiedene Betrachtungsweisen der neutestamentlichen Wissenschaft einander gegenüber. Die eine, *heilsgeschichtliche Methode*, fasst die Offenbarung als *Geschichte* auf, die biblische Geschichte als *Heilsgeschichte* in Sinne einer *Entwicklungsgeschichte der Offenbarungsreligion*, deren Zentrum Christus ist. Die Bibel ist mit anderen Worten «die Urkunde eines Geschichtsverlaufs von besonderem Charakter, sie ist die Urkunde der *Heilsgeschichte*, d. h. einer von der natürlichen Entwicklung unabhängigen und andersartigen Geschichte, die sich zwischen Gott und der Menschheit begeben hat. Im organischen, durch Menschen vermittelten Fortschritt, erschliesst der lebendige Gott sich hier in einer Geschichte, deren Inhalt die Person Jesu Christi ist, und in der sich die Gemeinschaft von Gott und Mensch fortschreitend gestaltete. Was das Neue Testament überliefert vom Leben und Wirken, Sterben und Auferstehen Jesu, zusammen mit seinen Fortwirkungen in der Folgezeit und seiner Vorgeschichte in der vorbereitenden Offenbarung des Alten Testaments, ist zu begreifen unter dem Gesichtspunkt des einheit-

(¹) *Joh. Behm,* Heilsgeschichtliche und religionsgeschicht. Betrachtung des Neuen Testaments, S. 3 f.

lichen und planvoll alle Zeiten und Völker umspannenden Wirkens Gottes zum Heil der Menschheit. Von dem Mittelpunkt Christus aus und in den Grenzen der vom Alten und Neuen Testament bezeugten Entwicklung ergibt sich, unverworren mit dem allgemeinen Geschehen der Menschheitsgeschichte, das geschlossene Bild eines fest gefügten, von Gott nach seinen Zwecken geleiteten Geschichtszusammenhanges» (1).

Dieser heilsgeschichtlichen Betrachtung aber steht die *religionsgeschichtliche* gegenüber, die «das Christentum, auch seine Anfänge, für die das Neue Testament Quelle ist, grundsätzlich und methodisch ebenso wie jede andere Religion ansieht, einfach als *Phänomen der Religionsgeschichte,* als Einzelerscheinung in dem grossen Ganzen der Geschichte des menschlichen Geistes. Sie lehnt die Meinung ab, dass die Religion des Neuen Testaments etwas spezifisch anderes sei als die übrigen Religionen. Sie kennt keine nur in den Grenzen der biblischen Überlieferung fassbare Offenbarungsgeschichte, sondern findet Offenbarung überall, wo religiöse Erkenntnis in Menschenseelen aufgeleuchtet ist und noch aufleuchtet» (2). Gegenüber dieser Methode haben wir aber folgendes zu beachten: Gewiss erfordert die neutestamentliche Religion als geschichtliche Erscheinung, um richtig verstanden werden zu können, eine Betrachtung im Rahmen ihrer Zeit; gewiss ist das Christentum bedingt durch zeitgeschichtliche Voraussetzungen; gewiss ist ist es abhängig von Vorgeschichte und Umgebung, wie jede andere geistige Erscheinung in der Geschichte; und gewiss hilft uns zum Verständnis des Neuen Testaments die Kenntnis seines zeitgeschichtlichen Hintergrundes, d. h. unser Vertrautsein mit den politischen, sozialen und kulturellen Verhältnissen und ganz besonders mit der religiösen Geschichte des Judentums und der ganzen griechisch-römischen Welt von ca. 50 v. Chr. bis ca. 130 n. Chr. Eine besonders wichtige Aufgabe der Hermeneutik ist daher, die Methode für die Anwendung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes des Neuen Testaments zum Verständnis desselben ausfindig zu machen und zu bestimmen. Dabei muss man aber, wie *Fr. Torm* richtig bemerkt, folgende zwei Gesichtspunkte streng von einander halten: 1. den *genetischen* Gesichtspunkt, d. h. die Frage, wie weit die zu erklärenden Gedanken und Vorstellungen von anderswo übernommen sind, oder besser, wie weit eine Abhängigkeit oder Beeinflussung stattgefunden hat, und 2. den *eigentlichen* Gesichtspunkt des Verstehens, nach dem die einzelnen Gedanken und Ideen als Teile der neuen Einheit (im vorliegenden Falle: des Christentums) zu verstehen sind, in der sie vorkommen. Erst dadurch wird es möglich werden, über die Aehnlichkeiten und Unterschiede des Neuen Testaments im Vergleich zu verwandten religiösen Erscheinungen ein Urteil zu fällen. Die

(1) Daselbst S. 5 f.
(2) Daselbst S. 7.

Frage nach der Herkunft eines Begriffs ist eine ganz andere als die Frage: Welche Vorstellungen hat der neutestamentliche Schriftsteller mit diesem Wort oder Begriff verbunden? Dass der *genetische* Gesichtspunkt von der *Frage des Verstehens* notwendig zu scheiden ist, zeigt sich u. a. darin, dass die erste Frage in erster Linie von *historisch-kritischen* und erst in zweiter Linie von *hermeneutischen* Erwägungen aus zu entscheiden ist, während es sich bei der Frage nach dem rechten Verstehen umgekehrt verhält (1). Da dieses Verfahren bei der bisherigen Behandlung der religionsgeschichtlichen Probleme nicht streng beachtet wurde, so erhoben sich mit Recht gewichtige Einwände gegenüber der religionsgeschichtlichen Betrachtung des Neuen Testaments. Sie hat sich vielfach in ungezügelter Entdeckungslust an gesuchten *Aehnlichkeiten* und bizarren *Konstruktionen* gefallen. Dass das Begriffsgut des Paulus und des Johannes mancherlei Berührungen aufweist mit der Formelsprache der Mysterienreligionen, ist noch kein Beweis von Abhängigkeit. Denn Analogie heisst nicht Genealogie, wie *Joh. Behm* treffend bemerkt (2) Wirkliche religionsgeschichtliche Parallelen wird sich, wie derselbe darlegt, der Neutestamentler gewiss nicht entgehen lassen, aber er wird auch daran denken, dass Parallelen Linien sind, die sich nicht berühren und nicht schneiden. Unter ähnlichen ethnologischen, geistes- und religionsgeschichtlichen Bedingungen kommen nicht selten ähnliche Vorstellungen, Formen und Gebräuche an verschiedenen Stellen ganz unabhängig von einander vor.

Einschneidender aber ist das andere prinzipielle Bedenken gegen die religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments, dass sie nämlich das Urchristentum als notwendiges Produkt der religiösen Entwicklung des menschlichen Geistes begreifen will. Mit dieser Behauptung wird in die Offenbarungsreligion der naturwissenschaftlische Entwicklungsgedanke eingeführt; damit aber ist die Bahn einer rein geschichtlichen Betrachtungsweise verlassen und ein a priori, ein Dogma, zum Ausgangspunkt der Beurteilung gemacht (3). Was aber die z.T. richtige Methode für die Benutzung der religionsgeschichtlischen Analogien und Parallelen anbelangt, so genügt es, auf die Hauptregeln zu verweisen, die *Fr. Torm* in seiner Hermeneutik aufgestellt hat (4). Wir wollen hier nur dies betonen, dass der orthodoxe Exeget bei der Behandlung dieser Probleme sehr vorsichtig sein muss. Niemals darf er vergessen, dass die Behauptung der modernen liberalen Theologie, nach der

---

(1) In Anlehnung an *Fr. Torm,* Hermeneutik des Neuen Testaments, S. 180.

(2) In Anlehnung an *Joh. Behm,* Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments, S. 14. Vergl. auch *Fr. Torm,* Hermeneutik, S. 180 - 181.

(3) Aus *Joh. Behm,* daselbst, S. 15.

(4) *Fr. Torm,* Hermeneutik, S. 181 - 207.

die Verehrung der menschlichen Persönlichkeit Jesu, der Glaube an die ewige Bedeutung seiner Worte und die fromme Nachahmung der Nächstenliebe sei die wahre Religiosität und das wahre Wessen des Christentums, absolut unchristlich ist und sich nicht auf das Neue Testament stützen kann. Die romantische Vergötterung eines blossen Menschen ist ganz ungöttlich und unfromm. Das Christentum ist Christusreligion, Glaube an die allein durch den wahren Gottessohn Jesus Christus geschehene Offenbarung und Erlösung. Die dogmatische Begründung der religionsgeschichtlichen Betrachtung dagegen ist auf Hypothesen gekommen, die keine christliche Theologie anerkennen kann und darf. «Kaum einer wird bestreiten», sagt *Torm*, «dass man bei der Ausnutzung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes sowohl die Aehnlichkeiten wie die Unterschiede herausstellen muss. Aber trotzdem sind viele religionsgeschichtlichen Arbeiten unserer Zeit darauf eingestellt, die Aehnlichkeiten auf Kosten der Unterschiede zu unterstreichen Zur Zeit der rationalistischen Aufklärung wollte man — in unmethodischer Weise — die neutestamentlischen Schriftsteller in der Gestalt moderner aufgeklärter Menschen darstellen. Heute neigt man zum Entgegengesetzten; man «archaisiert», wie von Dobschütz es ausgedrückt hat. Man drückt die neutestamentlichen Autoren auf dasselbe Niveau herab, auf dem die damaligen religiösen Wortführer durchschnittlich standen. Man schreibt ihnen vulgäre, abergläubische Vorstellungen zu. Man schwächt den Blick für das Neue, das sie gebracht haben, obwohl schon der Umstand davon abhalten sollte, dass es dann ein geschichtliches Rätsel wird, was denn eigentlich bewirkte, dass das Christentum und nicht andere Religionen über alle damaligen Religionen den Sieg davontrug (¹)». Nach dem Gesagten halte ich es für überflüssig nochmals zu betonen, dass es bei der Benutzung der ausserchristlichen Quellen grosser Achtsamkeit und strenger methodischer Disziplin bedarf.

Es ist wiederum wahr, dass in der alten Kirche neben der philologisch-historischen Methode—manchmal sogar unter Verachtung derselben—noch eine andere, die sogenannte *allegorische*, begegnet. Man versteht darunter eine Auslegungsweise, die neben dem buchstäblichen Sinn des Textes oder bisweilen auch unter vollständigem Ausschluss desselben eine andere, hiervon verschiedene und vermeintlich tiefere Bedeutung findet. Man hat diese Methode in der Auslegung nicht nur des Alten Testaments, sondern auch des Neuen Testaments angewandt (²). Wie haben wir uns nun zu dieser

(¹) *Fr. Torm*, Hermeneutik, S. 205. Vergl. auch *Εὐάγγελος Ἀντωνιάδης*, Αἱ ἔρευναι καὶ τὰ προβλήματα τῆς Κ. Δ. (Ἀνατύπωσις ἐκ τῆς Ἐπιστημ. Ἐπετηρίδος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1936), S. 25 f.

(²) Unter den Aelteren besonders *Origenes*.— Mehrere darüber bei *Fr. Torm*, S. 213 f.

Methode zu stellen? Es ist sehr erfreulich, wie ich hier bemerken möchte, dass diese Methode in unserer neueren Theologie keinerlei Anklang gefunden hat. Die neutestamentliche Hermeneutik muss sie als eine gründlich falsche Methode verwerfen. Die Männer der alten Kirche haben diese Auslegungsweise einfach von der hellenistischen Philosophie und von dem Judentum übernommen, wo sie in hoher Achtung stand. Dass also diese Methode Eingang in die Kirche gefunden hat, erklärt sich aus geschichtlicher Notwendigkeit. Trotzdem fand sie mit der Zeit, und zwar schon früh, innerhalb der Kirche eine so kräftige Reaktion, dass sie heute als ganz überwunden betrachtet und als unbrauchbar bezeichnet werden kann. Die Behauptung, dass sich diese Methode auf die Art und Weise stützen kann, wie die Apostel das Alte Testament ausgelegt haben, ist ganz unrichtig. Es handelt sich hier nicht um eine allegorische Auslegung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern vielmehr um eine *typologische*, durch welche die neutestamentlichen Autoren im Inhalt des Alten Testaments einen Hinweis auf etwas Kommendes, Zukünftiges finden, das von gleicher Art, aber von grösserer Bebeutung und Tragweite ist. Was im Alten Testament steht, wird als «τύπος», das Zukünftige als «ἀντίτυπος» bezeichnet. Aber diese Auslegungsweise ist, wie jeder leicht versteht, nicht so sehr eine Auslegung, als vielmehr eine historische Betrachtung oder eine Art Geschichtsphilosophie. Diese aber kann nicht zum hermeneutischen Prinzip zur Auffindung des buchstäblichen Sinnes einer neutestamentlichen Schriftstelle erhoben werden [1]. Aber wie dies auch sein mag, eins ist klar und unbestreitbar, dass diese Art der Auslegung beim Neuen Testament nicht verwendet werden kann; denn das Neue Testament enthält die ganze und vollkommene Wahrheit Gottes, und deswegen können die in ihm enthaltenen Lehren und Taten nicht als Vorbilder von anderen zukünftigen und vollkommneren Dingen aufgefasst werden [2].

B. Die besonderen oder pneumatisch-theologischen Hilfsmittel und Kriterien.

Die bisher behandelten Hilfsmittel und Kriterien der philologisch-historischen Methode, die auch bei der Erklärung der übrigen schriftlichen Erzeugnisse des menschlichen Geistes allgemein Anwendung finden, sind wohl ein absolut notwendiges Mittel zur Auffindung und Begründung des in irdenen Gefässen ausgegossenen und aufbewahrten göttlichen Schatzes, aber allein und für sich betrachtet sind diese Hilfsmittel nicht imstande, uns die Bürgschaft und die beruhigende Gewissheit zu geben, dass wir damit den richtigen Sinn der einzelnen Stellen und Schriften des Neuen Testa-

(1) In Anlehnung an *Fr. Torm*, auf welchen wir verweisen, Hermeneutik, S. 213-229.

(2) Näheres darüber bei *B. Ἀντωνιάδης*, Ἑρμηνευτική, S. 74 f.

ments ergründen und feststellen können [1]. Denn die Schriften des Neuen Testaments enthalten das Wort Gottes, die göttliche Offenbarung an die Menschheit, und darum handelt es sich nicht um blosse menschliche, sondern um geoffenbarte göttliche Wahrheiten, von denen unser Leben und Heil abhängig ist. Bei allen guten Gewissen, das wir durch die wissenschaftlichen Hilfsmittel der philologisch-historischen Methode bei der Frage nach dem Sinn menschlicher Werke der Vergangenheit bekommen können, dürfen wir uns bei der Feststellung des Sinnes der göttlichen Wahrheiten doch nicht mit diesen allein zufrieden geben. Denn «ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ», wie der Apostel sagt, «μωρία γὰρ αὐτῷ ἔστι καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται» (1. Kor. 2, 14). Da nun nach der Regel des Apostels «πνευματικὰ πνευματικῶς συγκρίνονται» (1. Kor. 2, 13), so drängt sich von dieser Seite eine *pneumatische* Auslegung der Bibel auf.— Die neutestamentlichen Schriften enthalten andererseits nicht die ganze göttliche Offenbarung, sondern nur einen Teil derselben, ausserdem begegnen in ihnen öfter unklare und dunkle Stellen. Da aber nach einem allgemein anerkannten Grundsatz das Dunkle und Unklare aus dem Klaren und Verständlichen und das Einzelne und Partielle aus dem Allgemeinen und Ganzen erhellt werden muss, so ist es absolut notwendig, bei dem Suchen nach den göttlichen Wahrheiten des Neuen Testaments auch die heilige Tradition zu Rate zu ziehen, und dies umso mehr, als der Urheber beider, der Hlg. Schrift und der Tradition, ein und derselbe Geist ist, der Hlg. Geist, der als Geist der Wahrheit nicht mit sich selbst uneins sein kann. — Neben dem Textzusammenhang ferner, der als wichtiger Faktor bei der Festlegung der Wortbedeutung herangezogen werden muss, und neben der pneumatischen Exegese der Schriftstelle muss der Exeget auch die ganze christliche Grundanschauung zu Hilfe nehmen, an die die neutestamentlichen Autoren als Christen in ihren religiösen und ethischen Vorstellungen gebunden waren. Von da aus drängt sich wieder eine *harmonische* oder *analogische* Auslegung der göttlichen Wahrheiten des Neuen Testaments auf. Dass schliesslich das Wissen um den Endzweck, dem zuliebe die Bibel abgefasst ist und mit dem sie im Ganzen und im Einzelnen in Verbindung steht, dem Inrerpreten zum Verständnis des Schriftsinnes vielfach nützlich ist, bedarf keines Wortes; denn der Zweck einer Schrift ist ja bekanntlich die Seele derselben. Von hier aus empfiehlt sich von selbst aufs neue eine *heilsgeschichtliche* Betrachtung der ganzen Offenbarung Gottes an die Menschheit.

---

(1) Über die vielen Schwierigkeiten, die sich sowohl aus der Form (Sprache und Stil), als aus dem Inhalt des Textes ergeben, verweisen wir auf die Hermeneutik von *Fr. Torm,* S. 38 ff., 128 ff. Vergl. auch S. 1, wo er bei der Bestimmung der hermeneutischen Aufgabe bemerkt: «Doch gilt es von vornherein sich darüber klar zu werden, dass wir diese Aufgabe nur *annähernd* lösen können».

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass neben den genannten Mitteln der wissenschaftlichen Forschung zur Erfassung des Neuen Testaments noch andere notwedig sind, nämlich folgende:

1. Die pneumatische Exegese.

Die Notwendigkeit einer solchen Auslegung wurde in letzter Zeit auch in der protestantischen Theologie bemerkbar. Es hat sich da ein berechtigtes Misstrauen erhoben gegen die zügellos getriebene rein historisch-philologische Methode, in der man das wörtliche oder intellektuelle Verstehen einseitig betonte, den Blick für das Irrationale im Menschen ganz verlor und das menschliche Seelenleben nur aus mechanischen Gesetzen heraus verstehen wollte. Als natürliche Reaktion dagegen wird jetzt von den meisten versucht, die Unzulänglichkeit eines solchen Verstehens nachzuweisen und sich vornehmlich um ein Verstehen zu bemühen in dem die ganze Psyche mitwirkt (¹). Während nun einige bei den wissenschaftlichen Hilfsmitteln der philologisch-historischen Methode verharren, die sie nur durch eine tiefere Analyse des Verstehens und durch eine bessere Kenntnis der verschiedenen Arten und Kategorien derselben zu verbessern suchen (²), verlangen andere entweder die völlige Beseitigung oder wenigstens eine Ergänzung dieser Methode durch eine theologisch-dogmatische oder pneumatische Exegese, letztere im Sinne einer vom Hlg. Geist eingegebenen und ihm entsprechenden Auslegung. Der orthodoxe Interpret aber kann und darf sich mit keiner dieser beiden Auffassungen zufrieden geben. Mit der ersten nicht, weil alle wissenschaftlichen Hilfsmittel Reflexionen der menschlichen Vernunft sind, die göttlichen Wahrheiten aber als Quelle die ewige, unendliche und unfehlbare Vernunft des absoluten Geistes Gottes haben. Wir haben jedoch das deutliche Bewusstsein, dass die menschliche Vernunft allzu schwach und irrtumsfähig ist. Die Erfahrung zeigt ein wahres Chaos von Verwirrungen, in die sich die Menschen von jeher verloren haben. Die Geschichte der Bibelauslegung wiederum bezeugt, dass nicht nur die dunklen Stellen der Schrift, sondern auch selbst die klaren und leicht verständlichen von den verschiedenen Auslegern die verschiedensten Erklärungen erfahren haben. In der falschen Deutung der Schrift erblicken wir die Quelle aller Häresie. Wie kann somit die begrenzte und dem Irrtum unterworfene Vernunft des Menschen als oberste Richterin über die göttliche Vernunft gestellt werden? Die menschliche Vernunft also, sei sie auch noch so vielseitig mit wissenschaftlichen Kenntnissen ausgerüstet, und sei

(¹) Ausführlicher darüber *Fr. Torm,* Hermeneutik des Neuen Testaments, S. 11-28.

(²) Vergl. *Fr. Torm,* (Hermeneutik, S. 12 ff.), der ein rein historisches, ein ***sympathisches*** und ***antipathisches,*** ein ***erfahrungsgemässes*** oder ein ***Entscheidungs-Verständnis*** unterscheidet. Das erstere gilt als gemeinsame Grundlage aller anderen.

der Eifer der Erforschung des Schriftsinnes noch so gross [illegible] kann uns nicht die beruhigende Gewissheit geben, dass wir [illegible] Hilfe allein den richtigen Sinn der göttlichen Wahrheiten erfasst haben. Wir verlangen nach einer irrtumslosen Interpretation der göttlichen Wahrheiten, nach einer Bürgschaft dafür, dass wir bei dem Fragen nach dem Sinn einer Stelle oder einer Schrift nicht in Irrtum verfallen sind. Mit Recht ist daher die Forderung erhoben worden, dass wir bei der Auslegung der Bibel die Hilfe des Hlg. Geistes gebrauchen. Wenn bei der Abfassung der Hlg. Schrift die Assistenz des Hlg. Geistes erforderlich war, damit das reine unverfälschte Wort niedergeschrieben wurde wie sollte sie dann nicht auch bei der Erklärung der Bibel notwendig sein? Dies aber beweist das Bedürfnis einer *pneumatischen* Exegese. Aber auch mit dieser pneumatischen Exegese, wie sie von den Protestanten verstanden wird, kann der orthodoxe Theologe nicht zufrieden sein. Denn sie wird bekanntlich aufgefasst als eine unmittelbare persönliche Erleuchtung jedes Einzelnen; und diese Auffassung endet letztlich überall im Zerrbild oder hochmütigen Selbstbetrug. Das bezeugen augenscheinlich die Widersprüche und Streitigkeiten, in die sich die Männer zu verwickeln pflegen, die sich für gotterleuchtet halten. Ihre mancherlei Meinungen, die ihnen selbst und anderen widersprechen, können nicht vom Hlg. Geist kommen; denn der Hlg. Geist ist kein Geist des Widerspruchs, sondern der Geist der Wahrheit, und die Wahrheit ist eine und bleibt sich immer treu, während jeder Privatgeist der Vater des Fanatismus und die Mutter der Uneinigkeit ist. Darum brauchen wir zu unserer Beruhigung ein anderes Mittel, das uns eine zuverlässige und authentische, eine wirklich pneumatische Deutung sichert. Und dies ist eben nur die geisterfüllte *Kirche* oder das *Lehramt der Kirche*, durch die allein wir sicher erfahren, was Gott als seine Offenbarung niedergelegt wissen wollte und wie diese zu verstehen ist. Ausserhalb der Kirche, dieser gottmenschlichen Institution, ist der wahre Sinn der offenbarten Wahrheiten nicht zu finden. Nur in der Kirche redet der Hlg. Geist, und nur durch sie können wir seine Stimme hören, nicht aber in der Erleuchtung der Einzelnen. Das bezeugt das Beispiel des Apostelkonzils, wo die einzelnen Individuen, obwohl sie wirklich mit dem Hlg. Geist ausgerüstet waren, sich dennoch der Mehrheit unterwarfen, durch die die Kirche als Ganzes erscheint. Die Kirche, die sich des Beistandes des Hlg. Geistes erfreut, stellt die göttliche Autorität auf Erden dar und sichert uns die wahre pneumatische Auslegung des Hlg. Schrift.

2. Die harmonische oder analogische Exegese.

Die Schriften des Neuen Testaments enthalten, wie wir sahen, nicht die ganze neutestamentliche Offenbarung, sondern ein Teil derselben ist in der kirchlichen Tradition aufbewahrt. Darum empfiehlt sich bei der Erklä-

rung des Neuen Testaments die Berücksichtigung der Tradition. Denn Grundsatz alles Verstehen und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen. Vom einzelnen Satz geht man an den nächsten Zusammenhang, dann an den weiteren heran und gelangt schliesslich zu der letzten und umfassenden Einheit, von der aus die Einzelheiten als Glieder des Ganzen zu betrachten sind. Durch dieses Verfahren gelingt es, die einzelnen Schriftsteller des Neuen Testaments im Lichte der grösseren und weiteren Einheit, die alle neutestamentlichen Autoren umfasst, und die ganze schriftliche Verkündigung des Neuen Testaments in Verbindung mit dem ungeschriebenen Wort der apostolischen Überlieferung zu sehen. Und so gelangen wir zu einem umfassenden Verständnis der ganzen neutestamentlichen Offenbarung, das neues Licht auf die Einzelheiten wirft. Dieses Auslegungsprinzip, das sich als ein synthetisches Verfahren erweist, nennen wir nach Röm. 12, 7 (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως) *analogisch*, jedoch wenden wir es nicht wie die Protestanten im weiteren Sinne auf das Schriftganze an, d. h. auf Altes und Neues Testament zugleich (¹), sondern im engeren Sinne, indem wir es nur auf das Ganze der neutestamentlichen Offenbarung beziehen, auf das Geschriebene sowohl (die Bücher des Neuen Testaments) wie auf das Ungeschriebene (die in der Kirche lebendige apostolische Überlieferung). Wir nennen dieses Prinzip auch *harmonisch*, weil dadurch im Grunde eine Übereinstimmung zwischen der ungeschriebenen und der geschriebenen neutestamentlichen Offenbarung erzielt wird. Und diese Übereinstimmung ist deshalb zu fordern, weil beide Produkte ein und desselben Geistes, des Geistes Gottes oder Jesu Christi sind, der sich unmöglich selbst widersprechen kann. Diese Auslegungsweise ist gewiss nicht neu und nur für die Schriften des Neuen Testaments geltend zu machen, sondern findet auch in dem übrigen menschlichen Schrifttum Anwendung; denn auch hier ist vorauszusetzen, dass derjenige, der einen klaren Verstand besitzt und bestimmte Prinzipien befolgt, nach den jeweiligen Umständen ein und denselben Gegenstand verschieden darzustellen imstande ist, schwerlich sich aber so widersprechen kann, dass das Gesagte eine absolute Negation dessen bedeutet, was er anderwärts behauptet hat. Es wäre unrecht ohne weiteres anzunehmen, dass derselbe Schriftsteller ganz gedankenlos unversöhnliche Gegensätze in seinem Inneren beherbergt habe. Aber wenn auch zugegeben werden muss, dass selbst hervorragende Schriftsteller infolge ihrer menschlichen Schwachheit und Unvollkommenheit in Widerspruch verfallen können — wie ja die

---

(¹) Näheres darüber bei *Fr. Torm*, Hermeneutik, S. 229 f. Vergl. auch die Meinung desselben S. 231: «Es ist einleuchtend, dass man mit viel grösserem Recht von einem neutestamentlichen Schriftganzen reden kann, als von einem solchen, das sowohl Altes wie Neues Testament umfasst.

der Eifer der Erforschung des Schriftsinnes noch so gross und lauter, kann uns nicht die beruhigende Gewissheit geben, dass wir mit ihrer Hilfe allein den richtigen Sinn der göttlichen Wahrheiten erfasst haben. Wir verlangen nach einer irrtumslosen Interpretation der göttlichen Wahrheiten, nach einer Bürgschaft dafür, dass wir bei dem Fragen nach dem Sinn einer Stelle oder einer Schrift nicht in Irrtum verfallen sind. Mit Recht ist daher die Forderung erhoben worden, dass wir bei der Auslegung der Bibel die Hilfe des Hlg. Geistes gebrauchen. Wenn bei der Abfassung der Hlg. Schrift die Assistenz des Hlg. Geistes erforderlich war, damit das reine, unverfälschte Wort niedergeschrieben wurde, wie sollte sie dann nicht auch bei der Erklärung der Bibel notwendig sein? Dies aber beweist das Bedürfnis einer *pneumatischen* Exegese. Aber auch mit dieser pneumatischen Exegese, wie sie von den Protestanten verstanden wird, kann der orthodoxe Theologe nicht zufrieden sein. Denn sie wird bekanntlich aufgefasst als eine unmittelbare persönliche Erleuchtung jedes Einzelnen; und diese Auffassung endet letztlich überall im Zerrbild oder hochmütigen Selbstbetrug. Das bezeugen augenscheinlich die Widersprüche und Streitigkeiten, in die sich die Männer zu verwickeln pflegen, die sich für gotterleuchtet halten. Ihre mancherlei Meinungen, die ihnen selbst und anderen widersprechen, können nicht vom Hlg. Geist kommen; denn der Hlg. Geist ist kein Geist des Widerspruchs, sondern der Geist der Wahrheit, und die Wahrheit ist eine und bleibt sich immer treu, während jeder Privatgeist der Vater des Fanatismus und die Mutter der Uneinigkeit ist. Darum brauchen wir zu unserer Beruhigung ein anderes Mittel, das uns eine zuverlässige und authentische, eine wirklich pneumatische Deutung sichert. Und dies ist eben nur die geisterfüllte *Kirche* oder das *Lehramt der Kirche*, durch die allein wir sicher erfahren, was Gott als seine Offenbarung niedergelegt wissen wollte und wie diese zu verstehen ist. Ausserhalb der Kirche, dieser gottmenschlichen Institution, ist der wahre Sinn der offenbarten Wahrheiten nicht zu finden. Nur in der Kirche redet der Hlg. Geist, und nur durch sie können wir seine Stimme hören, nicht aber in der Erleuchtung der Einzelnen. Das bezeugt das Beispiel des Apostelkonzils, wo die einzelnen Individuen, obwohl sie wirklich mit dem Hlg. Geist ausgerüstet waren, sich dennoch der Mehrheit unterwarfen, durch die die Kirche als Ganzes erscheint. Die Kirche, die sich des Beistandes des Hlg. Geistes erfreut, stellt die göttliche Autorität auf Erden dar und sichert uns die wahre pneumatische Auslegung des Hlg. Schrift.

2. Die harmonische oder analogische Exegese.

Die Schriften des Neuen Testaments enthalten, wie wir sahen, nicht die ganze neutestamentliche Offenbarung, sondern ein Teil derselben ist in der kirchlichen Tradition aufbewahrt. Darum empfiehlt sich bei der Erklä-

rung des Neuen Testaments die Berücksichtigung der Tradition. Denn Grundsatz alles Verstehen und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen. Vom einzelnen Satz geht man an den nächsten Zusammenhang, dann an den weiteren heran und gelangt schliesslich zu der letzten und umfassenden Einheit, von der aus die Einzelheiten als Glieder des Ganzen zu betrachten sind. Durch dieses Verfahren gelingt es, die einzelnen Schriftsteller des Neuen Testaments im Lichte der grösseren und weiteren Einheit, die alle neutestamentlichen Autoren umfasst, und die ganze schriftliche Verkündigung des Neuen Testaments in Verbindung mit dem ungeschriebenen Wort der apostolischen Überlieferung zu sehen. Und so gelangen wir zu einem umfassenden Verständnis der ganzen neutestamentlichen Offenbarung, das neues Licht auf die Einzelheiten wirft. Dieses Auslegungsprinzip, das sich als ein synthetisches Verfahren erweist, nennen wir nach Röm. 12, 7 (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως) *analogisch*, jedoch wenden wir es nicht wie die Protestanten im weiteren Sinne auf das Schriftganze an, d. h. auf Altes und Neues Testament zugleich (1), sondern im engeren Sinne, indem wir es nur auf das Ganze der neutestamentlichen Offenbarung beziehen, auf das Geschriebene sowohl (die Bücher des Neuen Testaments) wie auf das Ungeschriebene (die in der Kirche lebendige apostolische Überlieferung). Wir nennen dieses Prinzip auch *harmonisch*, weil dadurch im Grunde eine Übereinstimmung zwischen der ungeschriebenen und der geschriebenen neutestamentlichen Offenbarung erzielt wird. Und diese Übereinstimmung ist deshalb zu fordern, weil beide Produkte ein und desselben Geistes, des Geistes Gottes oder Jesu Christi sind, der sich unmöglich selbst widersprechen kann. Diese Auslegungsweise ist gewiss nicht neu und nur für die Schriften des Neuen Testaments geltend zu machen, sondern findet auch in dem übrigen menschlichen Schrifttum Anwendung; denn auch hier ist vorauszusetzen, dass derjenige, der einen klaren Verstand besitzt und bestimmte Prinzipien befolgt, nach den jeweiligen Umständen ein und denselben Gegenstand verschieden darzustellen imstande ist, schwerlich sich aber so widersprechen kann, dass das Gesagte eine absolute Negation dessen bedeutet, was er anderwärts behauptet hat. Es wäre unrecht ohne weiteres anzunehmen, dass derselbe Schriftsteller ganz gedankenlos unversöhnliche Gegensätze in seinem Inneren beherbergt habe. Aber wenn auch zugegeben werden muss, dass selbst hervorragende Schriftsteller infolge ihrer menschlichen Schwachheit und Unvollkommenheit in Widerspruch verfallen können — wie ja die

---

(1) Näheres darüber bei *Fr. Torm*, Hermeneutik, S. 229 f. Vergl. auch die Meinung desselben S. 231: «Es ist einleuchtend, dass man mit viel grösserem Recht von einem neutestamentlichen Schriftganzen reden kann, als von einem solchen, das sowohl Altes wie Neues Testament umfasst.

Wirklichkeit deutlich genug beweist,— so müssen wir einen solchen Fall für die Träger der neutestamentlichen Offenbarung, die Apostel und die Kirche, gänzlich ausschliessen, da beide mit dem Hlg. Geist begabt sind; der Hlg. Geist aber ist kein Geist des Widerspruchs, sondern der Wahrheit. Wer dies leugnet, nimmt sowohl dem Neuen Testament wie der Kirche ihren göttlichen Charakter und stellt sie an die Seite der gewöhnlichen Werke und Schöpfungen menschlichen Geistes und menschlicher Reflexionen. So bildete das Prinzip der harmonichen Auslegung von Anfang an das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der orthodoxen von der heterodoxen Auslegung der Hlg. Schrift ([1]).

So unbedingt notwendig aber diese exegetische Methode zur Feststellung und Bestimmung der im Neuen Testament niedergelegten göttlichen Wahrheiten ist, so unerlässlich ist auch der richtige Gebrauch und die rechte Anwendung dieser Methode, wenn man damit das verfolgte Ziel erreichen will. Da nämlich die Kraft des Hlg. Geistes, die die heiligen Männer und die Kirche erleuchtet und leitet, weder ihre menschliche Tätigkeit und Eigenart aufhebt, noch sie zum Auffinden und Verstehen aussergöttlicher, d. h. menschlicher Wahrheiten befähigt, die der Mensch aus eigener Kraft und Erfahrung finden kann, so versteht es sich von selbst, dass die verlangte Übereinstimmung zwischen dem geschriebenen und dem ungeschriebenen Wort der neutestamentlichen Offenbarung nicht allgemein und absolut, sondern nur relatif und partiell ist. Sie bezieht sich nicht auf alles, was in der Schrift steht, gleichviel, was es ist und von wen es gesagt ist, sondern allein auf die geoffenbarten Wahrheiten, und zwar nur auf ihren Sinn, nicht aber auch auf die Art und Weise der Darstellung. Es handelt sich hier nicht um die anderen, natürlichen Dinge, sondern allein um die *dogmatischen* und *ethischen* Wahrheiten, und zwar nur um ihren Kern, nicht um die Schlale, um den Inhalt und nicht um die Form. Was die natürlichen und menschlichen Dinge betrifft, so verdienen die Auslegungen sowohl der neutestamentlichen Schriftsteller als auch der Kirchenväter nicht mehr Glauben, als die Gründe Gewicht haben, die sie für ihre Behauptungen anführen. Da nämlich die naturgeschichtlichen und andere Wissenschaften seit dem Zeitalter der Apostel und der kirchlichen Schriftsteller wesentlich fortgeschriften sind ([2]), so kann der Exeget ohne Verletzung des Ansehens der Hlg. Schrift oder der Kirche eine von ihrer Ansicht abweichende Meinung über den Sinn einer solchen biblischen Stelle haben, in welcher von menschlichen oder natürlichen Dingen die Rede ist ([3]).

([1]) Näheres darüber bei *B. 'Αντωνιάδης*, 'Ερμηνευτική, S. 18. 32. 45, besonders S. 98. 101 f.

([2]) Vergl. *B. Antoniades*, 'Ερμηνευτική, S. 101 f.

([3]) Vergl. auch *Chr. Androutsos*, Συμβολική, S. 125,2.

Was dann speziell die Übereinstimmung der neutestamentlichen Exegese mit der kirchlichen Tradition anbelangt, so kann noch folgendes gesagt werden: dass diese verlangte Übereinstimmung eine doppelte ist; d. h. erstens eine Übereinstimmung mit dem, was *offiziell* von der Kirche festgelegt ist, und zweitens eine Übereinsiimmung mit der einhelligen Meinung der Kirchenväter, die als lebendige Zeugen der apostolischen Überlieferung gelten. Denn die Adostel vermittelten ihren Nachfolgern nicht nur den Buchstaben, sondern auch den Sinn der heiligen Schriften (¹). Die Tradition kann also als das Mittel bezeichnet werden, durch das die christlichen Wahrheiten überhaupt und die kirchliche Deutung der Bibel im Besonderen auf uns gekommen sind. Und die exegetische Tradition hatte in der Kirche von jeher Geltung, sodass man die Hlg. Schrift nur nach der Lehre der Kirche zu erklären für berechtigt hielt, als deren Repräsentanten die kirchlichen Väter galten.

Und nun kommen wir zu der Frage, wie der Interpret den offiziellen Sinn wissen kann, den die Kirche über die Hlg. Schrift und die einzelnen Stellen derselben festgelegt hat. Die Kirche spricht, wie bekanntlich offiziell durch die Konzilien, durch die sie sich auch über den wahren Sinn einzelner Bibelstellen ausgesprochen hat. Wo dies der Fall ist, hat der Interpret eine solche Stelle in dem von der Kirche festgelegten Sinne aufzufassen (²).

3. Die heilsgeschichtliche Exegese.

Die neutestamentliche Offenbarung ist vorbereitet durch die alttestamentliche. Die ganze an die Menschheit gerichtete Offenbarung Gottes stellt sich also als eine Entwicklungsgeschichte dar, deren Zentrum Christus ist. Diese Geschichte, die eine von den Gesetzen der natürlichen Entwicklung der Dinge abweichende und andersartige Geschichte ist, nennen wir *Heilsgeschichte*, die sich zwischen Gott und der Menschheit begeben hat. Uukunde dieses eigenartigen Geschichtsverlaufes ist die Bibel, die aus zwei Teilen besteht, dem Alten und dem Neuen Testament. Da es zwischen den beiden Testamenten notwendigerweise einen engen inneren Zusammenhang gibt—

(¹) Vergl. 2. Thess. 2, 14. 1. Kor. 11, 2. 2. Tim. 1, 13. 14. 2, 2 etc.

(²) So erklärte z. B. das Konzil von Sardica (347) die Worte Joh. 10, 30 von der Einheit des Wesens Gottes des Vaters und des Sohnes; das Konzil von Karthago (412) die Stelle Röm. 5, 12 gegen die Pelagianer (Kanon 110 und 121); das fünfte ökumenische Konzil (Sitzung 8, Kap. 12) Joh. 20, 22 gegen Theodor von Mopsvestia.— Die Worte Jak. 5, 13-15 werden von jeher in der Kirche im Sinne des hlg. Sakramentes der Ölung, nicht aber des Wunders der Krankenheilung aufgefasst — Unter offizieller Meinung der Kirche verstehen wir nur diejenige Erklärung einer biblischen Stelle, die eine Synode direkt, vorsätzlich und in vollem Bewusstsein erzielte. Eine beiläufige und zufällige Anwendung einer Stelle kann keineswegs als offizielle und festgelegte Meinung der Kirche gelten. Näheres darüber bei *B. Antoniadis*, Ἑρμηνευτική, S. 110 f.

denn beide verfolgen dasselbe Ziel und beide sind Reden Gottes an die Menschheit,—so muss man die biblischen Schriften irgendwie als eine Einheit betrachten und versuchen, in diesen zeitlich weit auseinanderliegenden Schriften gemeinsame Grundgedanken aufzufinden. Der protestantische Grundsatz, das die Schrift sich selber auslege oder dass sie aus dem «Schriftganzen» oder der «Schriftanalogie» zu erklären sei, ist keine Phantasie, sondern erweist sich in gewissen Sinne als geistige Realität, «insofern die Bibel von Anfang bis Ende ein Bericht über die Offenbarrung ein und desselben Gottes ist. Mag auch eine Entwicklung stattfinden, mag auch das Neue Testament einen entscheidenden Sprung in der Entwicklung darstellen, so kann dadurch der tiefe Zusammenhang nicht aufgehoben werden. Es ist der grosse Wert der *typologischen* Geschichtsbetrachtung, dass sie auf diesen Zusammenhang hinweist (1)». Diese Betrachtung des Alten Testaments geht ja bis auf Jesus zurück. Er hat das Alte Testament messianisch auf sich bezogen und damit eine neue Grundlage für das Verständnis der Schrift geschaffen Das Alte Testament war für Jesus nicht der abschliessende und unabänderliche Wille Gottes, sondern die Weissagung auf seine Person und auf die in ihm erreichte Vollendung des Willens Gottes auf Erden. Das Alte Testament gehört demnach in den Zusammenhang der Offenbarung Gottes in Jesus Christus; es ist das Buch oder der Bericht, in dem Gott Jesus als den zukünftigen Herrn und messianischen König im voraus bezeugt. So wird die Betrachtung des Alten Testaments heilsgeschichtlich, und die Schriften und Männer, Gesetze und Lehren des Alten Testaments werden Zeugnisse und Vorbilder des Zukünftigen, das in der Heilszeit verwirklicht worden ist. Schon die alte Christenheit strebte und forschte im Alten Testament, um in die Heilswege Gottes einzudringen, und so entstand eine neue offenbarungsgeschichtliche Schriftbetrachtung. Gottes universale Heilsabsicht ist bereits im Alten Testament bekundet. Das Geheimnis des ewigen Ratschlusses Gottes, dass Juden und Heiden gleicherweise zum Glauben gelangen und eine Einheit mit Christus als ihren Haupt werden sollen, hat der Apostel Paulus dem Alten Testament abgelauscht (Röm. 15, 7-13. 16, 25-27. Eph. 1, 9 f. 3, 4 f.) «Für eine kongeniale Erfassung des geistigen Gehalts der Urgeschichte des Urchristentums bietet sich da», schreibt *Joh. Behm*, «als wertovolle Hilfe die Idee der Heilsgeschischte dar, grosszügig gestaltet als Schlüssel für den Sinn der Weltgeschichte, die Kraft des persönlichen Gotteswillens, der über allem waltet, herausstellend und in der Erlösungsgestalt Jesu Christi das Ziel der Wege zeigend, die der Herr der Geschichte mit der Menschheit geht.... Das Evangelium Jesu und die Heilsverkündigung der Apostel erscheint als getreuer Reflex und angemessene Deutung der geschichtlichen Offenbarung

(1) *Fr. Torm*, Hermeneutik, S. 19, 2 und 232.

Gottes, die in Christus zu ihrem Höhepunkt und Abschlus gekommen ist. Der innige organische Zusammenhang zwischen Alten und Neuen Testament tritt zutage als die Urkunde eines Geschichtsverlaufs, in dem durch alle Wirrnisse menschlicher Gestaltung der Dinge hindurch sich ein welterhabener lenkender Wille durchsetzt und seine Erziehung des Menschengeschlechts krönt mit der Sendung Jesu Christi» (1).

Zur Ergänzung und Vervollständigung dieser Betrachtungsweise kommt noch die allgemeine *Religionswissenschaft* und *Religionsgeschichte* hinzu, die uns durch das Feststellen von mancherlei Parallelen, Ähnlichkeiten und Verwandtschaften zwischen der biblischen und den ausserbiblischen Religionen an die Lehre der alten kirchlichen Schriftsteller vom σπερματικὸς λόγος erinnert, der auch die Heiden zur Annahme des von Ewigkeit her besstimmten Heilands der Menschheit vorbereitete (2). Und so erst werden wir in die Lage versetzt, die der Menschheit auf natürlichem oder übernatürlichem, mittelbarem oder unmittelbarem Wege geschenkte Offenbarung Gottes als eine Einheit aufzufassen und uns so ein besseres und vollständigeres Bild von dem göttlichen Heilsplan zu machen.

Anmerkung.

Einige falsche Interpretationsweisen.

Zum Schluss wollen wir auf einige falsche Interpretationsarten hinweisen, die vom Rationalismus aufgestellt worden sind. Hierher gehören ausser der religionsgeschichtlichen Betrachtung der sogenannten *«religionsgeschischtlichen Schule»*, von der wir oben gesprochen haben, auch die Versuche, die Exegese zur Dienerin der verschiedensten Weltanschauungen zu machen. Als Norm der Schriftauslegung wird hier die Philosophie betrachtet.

1. *Kant* z. B. stellte die Theorie auf, dass eine *moralische Erklärung* der Schrift der buchstäblichen vorzuziehen sei. Diese moralische Erklärung Kants besteht darin, dass man bei der Interpretation der Schrift nicht so sehr auf die Feststellung des Sinnes, dessen Zeichen die Worte sind, als vielmehr darauf sehen soll, moralische Vorschriften aus den Schriftstellern abzuleiten. Mit dieser Methode kann man die Schrift nicht erklären, sondern zwingt ihr seine eigenen Meinungen und Ideen auf.

2. Auch *Fichte* forderte, dass die biblischen Schriftsteller so zu verstehen seien, als ob sie das wirklich Rechte und Wahre gesagt hätten, was nach Fichtes Meinung widerum mit dem gleichbedeutend ist, dass sie ausgesprochen haben, was mit seiner Philosophie übereinstimmt.

---

(1) *Joh. Behm,* Heilsgesch. und religionsgesch. Betrachtung des Neuen Testaments, S. 23.

(2) Vergl. auch Act. 13, 47. 14, 16. 17, 26 f.— Röm. 1, 21 f. 2, 14 f. besonders 3, 29 f. (ἢ Ἰουδαίων μόνον ὁ Θεός; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; Ναὶ καὶ ἐθνῶν etc.).

3. Die *rationalistischen Exegeten* überhaupt behandeln die Hlg. Schrift, ohne ihren besonderen göttlichen Charakter anzuerkennen, wie ein profanes Buch und blosses Menschenwerk. Deswegen versuchen sie bei ihrer Exegese, die biblischen Autoren zu Vernunftwesen im Sinne ihrer Zeit umzuwandeln. Ein Exeget wie *H. E. G. Paulus* ist typisch für diese Richtung. Er führte die sogenannte *psychologische* Interpretationsweise ein, die behauptet, dass man die in den Evangelien berichteten Wunder und Zeichen nicht wörtlich nehmen müsse, weil sie in Wirklichkeit natürliche Geschehnisse seien, die nur die Augenzeugen und die Evangelisten für wunderbar gehalten hätten. Hierher gehört auch die sogenannte *historisch-kritische Theologie*, nach der der historische Jesus ebenfalls ganz verschieden ist von dem Jesus der Evangelien. Das Bild des wirklichen Jesus kann nach der Meinung der Anhänger dieser Richtung nur durch eine historisch-kritische Bearbeituug der Evangelien gewonnen werden. So verschieden im einzelnen die so gewonnenen Ergebnisse sind, so ist doch bei dieser Forschungsweisse die Grundüberzeugung überall dieselbe, dass namlich der historische Jesus nicht über Menchenmass hinausrage. Er wird hier durchweg als Idealmench, religiöser Genius, Glaubensheros oder apokalyptischer Schwäamer u. s. w. gezeichnet.

4. Hierzu muss auch der Versuch gerechnet werden, manche Erzählungen der Hlg. Schrift wie *Mythen* zu behandeln und zu deuten. Man will hier also die aussergewöhnlichen und wunderbaren Ereignisse des Neuen Testaments als Dichtung erklären, gleich der Dichtung der Griechen und Römer. Diese Interpretationsweisse ist besonders durch *D. F. Strauss* eingeführt worden. Unter seinem Einfluss drang dann eine *mythologische* Auslegung mit dem Schlagwort «*Christusmythe*» durch, die besagt, dass Jesus wahrscheinlich gar nicht gelebt habe und nur eine mythische Gestalt sei. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist *A. Drews.*

Literatur. Hier werden nur die wichtigsten und häufig zitierten Hülfswerke aufgeführt. Es sind:

A. Dogmatisches. *'Ανδρούτσου Χρήστου*, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1904.—Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Ἀθῆναι 1930[2].— *Ρώση Ζήκου*, Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1903.

B. Hermeneutisches. *Ἀντωνιάδου Βασιλείου*, Ἐγχειρίδιον Ἱερᾶς Ἑρμηνευτικῆς (ἔκδοσις τοῦ συλλόγου τῶν ὀρθοδόξων ἑλλήνων θεολόγων, ἀριθ. 1), Κων/πολις 1921.— *Behm Joh.*, Heilsgeschichtliche und religionsg. Betrachtung des N. Ts., Berlin 1922.—*Δαμαλᾶ Νικ.*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Κ. Δ., Ἀθῆναι 1876.—*Ζολώτα Ἐμμ.*, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον, Α', Ἀθῆναι 1906.—*Κοντογόνη Κωνστ.*, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἁγίαν Γραφὴν καὶ στοιχεῖα ἑρμηνευτικῆς τῆς ἁγίας Γραφῆς (Σειρὰ ἐγκυκλίων μαθημάτων πρὸς χρῆσιν τῶν ἱερατικῶν σχολείων, τόμος Ζ'), Ἀθῆναι 1859—*Παπαδοπούλου Χρυσοστόμου*, Στοιχειώδης Ἱερὰ Ἑρμηνευτική, Ἱεροσόλυμα 1902.—*Torm F.*, Hermeneutik des N. Ts., Göttingen 1930.

Le Président donne ensuite la parole au professeur russe Kartaschoff.

COMMUNICATION
DE M. LE PROFESSEUR KARTASCHOFF
DE L'INSTITUT RUSSE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE PARIS

Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität.

Bevor wir zum Probleme der gegenseitigen Beziehungen der freien wissenschaftlichen Forschung und der kirchlichen Autorität Stellung nehmen, wollen wir uns zunächst freimachen von denjenigen Seiten der Frage, mit denen wir uns nicht zu beschäftigen gedenken.

Wir wollen hier die äusserlichen Beschränkungen der Freiheit der Wissenschaft mitsamt der Unterdrückung der Gewissensfreiheit überhaupt, wie für despotische Staatsverfassungen bezeichnend sind, nicht berühren. Für die Kirche ist dies eine rein äusserliche und zuffällige Frage. Wir müssen die Sache vom innerlich-kirchlichen Standpunkte aus betrachten.

Wir werden auch nicht die Aufgaben jener spezifisch «freien» theologischen Wissenschaft besprechen, die hauptsächlich in protestantischen Ländern existiert; denn für sie gibt es keinerlei Bindungen an eine kirchliche Autorität, und darum fällt die hier vorliegende Problematik von selbst weg.

Wir übergehen auch die Fälle, wo der wissenschaftliche Forscher einfach nicht aufrichtig und aus eigennützigen Gründen nicht gewissenhaft ist und das Werkzeug der Wissenschaft missbraucht. Dies ist schon ein Fall der moralischen Pathologie. Wir wollen aber die prinzipielle Norm der Beziehungen zwischen Freiheit und Autorität klarstellen.

Es ist besteht für die Wissenschaft die Norm, das der Forscher bei der Feststellung von Tatsachen und Folgerungen vollkommen frei, weder äusserlich noch innerlich irgendwie beschränkt, den Gesetzen der Logik folgen könne. Er darf Fehler machen, nur soll es gewissenhaft geschehen. Seinem Denken kann es an Durchschlagskraftfehlen, doch muss es ehrlich sein. Diese moralische Reinheit des Denkens, manchmal intellektuelle Gewissenhaftigkeit gennannt, kann bloss bei Achtung der Freiheit bestehen. Demnach ist *jede echtwissenschaftliche Forschung frei*. Fehlt die äussere oder die innere Freiheit, so entsteht eine Pseudo-Wissenschaft, welche die Verhehlung oder die Enstellung der hervorbrechenden Wahrheit, vermittelst Schautechnik der Gelehrsamkeit gewissenlos maskiert. Innere Unfreiheit ist Leidenschaft und Parteilichkeit, welche die intellektuelle Gewissenhaftigkeit verdunkelt und zu Verschweigungen, Sophismen und direkten Fälschungen treibt. Es gibt auch eine innere Geissel für die wissenschaftliche Freiheit, das ist die Gedankenfeigheit oder Wahrheitsfurcht. Diese Angst vor der unerbittlichen Wahrheit ist den schwachen Intelligenzen und allzu

schüchternen und willenlosen Herzen eigen, und solche Menschen sollten sich mit Wissenschaft nicht befassen.

Doch müssen wir in diesem Falle auf folgende wesentliche Frage unser Augenmerk richten: verlangt die innere Freiheit, dass Geist und Herz des Gelehrten von jeder Glaubensüberzeugung, von jeder Religion vollkommen frei sei? Umgekehrt: behält er dabei die Freiheit der Forschung, ist er zu wissenschaftlicher Objektivität fähig? Religionslose Leute werfen der kirchlichen Wissenschaft oft vor, dass sie voreingenommen und durch die kirchliche Autorität unterdrückt sei. Hier besteht eine ganze Kette von Missverständnissen. Vor allem bedient man sich hier Fiktionen; es gibt überhaupt keine absolute Freiheit und abstrakte Objektivität. Das sind Mythen für die Profanen. Der Mensch, der doch eines beschränktes Geschöpf ist, besitzt nicht eine unumschränkte, anarchische Freiheit. In der natürlichen Wirklichkeit ist er mit der Gesellschaft ethnisch verbunden und in geistigen mit dem Leben der Kirche In diesem Verbündensein des Menschen liegt seine Beschränkung, die er gewissenhaft und frei auf sich nimmt. So wird die abstrakte Freiheit des Menschen im konkreten moralischen Leben auf normale, ethische Weise zur gegenständlich-beschränkten. Aus freier Überzeugung gibt sich der Mensch hin für den Dienst an höhere Werte, an die er glaubt und die er liebt. Darum fordert die intellektuelle Freiheit und intellektuelle Gewissenhaftigkeit durchaus nicht, dass der Gelehrte alle seine Grund- und Glaubensüberzeugungen aus seiner Seele vertreibe. In Wirklichkeit gibt es auch gar keine Gelehrte, die gleich Rechnemachinen mit kalter Gleichgültigkeit, automatisch denken; lebende Menschen sind keine Mechanismen. Sämtliche Gelehrten besitzen stets irgendeine Weltanaschauung, irgendwelche Grundprinzipien. Dank diesem Umstande ist das wissenschaftliche Erkennen immer durch die verschiedensten Subjektivisten bedingt und entsprechend gefärbt. Absolute *Objektivität*, welche psychologisch nicht wahrhaft besteht, spielt in der Wissenschaft bloss die nützliche Rolle eines regulativen Prinzips und schützt vor Unmässigkeiten der unvermeidlichen Subjektivismen. Die der Kirche fernstehenden Gelehrten äusserst linker Richtung werfen der kirchlichen Wissenschaft Unfreiheit vor und arbeiten gleichzeitig selber mit den Voraussetzungen ihrer eigenen antichristlichen oder religionslosen Dogmen. Darum ist es absolut keine paradoxale Behauptung, dass ein orthodox-kirchlicher Theologe wissenschaftlich frei arbeitet auf der festen Basis der christlichen, dogmatisch gegebenen Wahrheit und unter heisser Hingabe seines Herzens an dieselbe Wahrheit, entsprechend dem apostolischen Worte: «Durch den Glauben erkennen wir» (Hebr. 11,3). Der Glaube ist ein Leuchter, der den Weg zur Erkenntnis bescheint. Das Problem der Forschunsfreiheit auf dem Grunde der bekannten kirchlichen Dogmen ist sinnvoll und lösbar nur innerhalb des kirch-

lichen Selbstbewusstsein des Forschers und nicht ausserhalb desselben. Das ist methodologisch normal. Psychologisch geschieht dasselbe ganz ebenso auch auf anderen wissenschaftlichen Gebieten, bei allen Gelehrten.

II.

Die Möglichkeit von Konflikten und Reibungen besteht nicht im inneren Widerspruch zwischen der Autorität der Dogmen und der Freiheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern in den Wirkungen der äussern Autorität der kirchlichen Macht, in den Akten des Gerichtes und der Disziplin. Hier weicht man Missverständnissen und vorübergehenden Fehlern aus, wenn man eine richtige Grenze zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Prinzip in der Kirche feststellt, zwischen dem Absoluten und Relativen, zwischen dem unveränderlichen Inhalt der apostolischen Überlieferung und den geschichtlichen Formen der Auslegung und Entwicklung. Die apostolische Überlieferung, zu der auch die heilige Schrift gehört,— denn sie ist uns gleichfalls durch Überlieferung erhalten,— ist der feste Felsen, auf dem sowohl die Kirche als auch ihre Theologie und ihre Wissenschaft stehen. Die Kirche selber jedoch ist ebensosehr der einzige kompetente Wegweiser als auch der Richter des Inhaltes der Überlieferung. Sie ist «der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit» (I. Tim. 3, 15), die einzige gnadenvolle Realität, der Offenbarungsort des heiligen Geistes. Jenseits ihrer Grenzen geht das Christentum in gnostische Theorien, in leere Illusion über.

Das feste Stehen auf dem Felsen der Überlieferung und das sich selbst genügende Wissen der Kirche ist aber nicht lasterhafter und geschlossener Kreis ewiger Wiederholungen, ohne jegliche Vorwärtsbewegung, ohne Wachstum im Verständnis der christlichen Wahrheit. Im Gegenteil. Bereits im Evangelium wird das Leben der Kirche mit dem Senfkorn verglichen, das zum weitästigen Baum wird. Jedem, der ein geschichtliches Auge hat, ist es unstreitig klar, dass die apostolische Familie, die aus ihrer jerusalimischen Wiege zur allweltlichen katholischen Kirche wurde, einen gewaltigen Entwickelungsweg durchschritten hat, indem sie unzählige Mengen von Formen und Materien aus dem sie umgebenden antiken Leben in sich aufnahm.

In diesem Prozesse vereinigte sich das Absolute mit dem Relativen, das Göttliche mit dem Menschlichen, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Unveränderliche mit dem Veränderlichen. Infolgedessen konstatieren und verteidigen dieselben alten Kirchenväter und Schrifsteller, die sich begeistert auf den «unbeweglichen Felsen» der Überlieferung stützen, auch die Wirkung des Gesetzes der Entwicklung in der Kirche. Und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Gebräuche, des Kultus und der Verwaltung, sondern

auch auf dem allerkonservativsten und empfindlichsten Gebiete der dogmatischen Lehre. So bezeugen uns zum Beispiel die Väter, die lebendigen Teilnehmer der grossen triadologischen Streite, wie neu für die lehrende Kirche ihrer Zeit der Gedanke war, dass der Heil. Geist, den selbstverständlich alle laut Gebetsformel und nach ihrer Lebenserfahrung von jeher kannten, eine wesenseine Person der Göttlichen Dreieinigkeit sei. Der heilige Gregor der Theologe teilt uns mit, dass es inmitten der Hierarchie solche gab, die «den (Heil.) Geist als Fremden und Unbekannten aus den Schriften» verwarfen (Rede 31). Der heilige Gregor rechnet es dem heiligen Athanasius dem Grossen als besonderen Heroismus an, dass er es als erster und beinahe als einziger «gewagt hatte» ἀποτολμᾶ, offen über den Geist als Gott zu schreiben (Rede 21). Wie bekannt, hatten die Väter des II. ökomenischen Konzils diese Kühnheit nicht erreicht. Der heilige Gregor entwickelt anhand dieser «Neuheit» der Lehre über den Heil. Geist, die auch er selbst fühlte, eine ganze Theorie der allmählichen göttlichen Offenbarung. «Im Laufe der Jahrhunderte hat es im menschlichen Leben 2 berühmte Reformen gegeben, welche die 2 Testamente und laut dem bekannten Ausdruck der Schrift «Erdbeben» genannt werden (Hagg. 2, 7). Die erste hat von den Götzen zum Gesetze geführt, die andere vom Gesetz zum Evangelium. Ich verkündige auch eine dritte «Erschütterung», den Übergang vom Diesseitigen zum Jenseitigen, Unerschütterlichen, Beständigen (Hebr. 12, 26-27). Beide Testamente jedoch wurden nicht mit einem Mal eingeführt, damit wir wüssten, dass man uns nicht zwingt, sondern überzeugt... Damit will ich auch die Theologie vergleichen, nur aber in umgekehrtem Sinne. Denn dort wurde die Reform durch Abchaffungen erreicht, hier aber vollzieht sie sich durch Ergänzungen. Das alte Testament verkündete klar den Vater, mit minderer Klarheit jedoch den Sohn. Das neue Testament hat den Sohn enthüllt und einen Hinweis auf Gott den Geist gegeben. Jetzt wohnt der Geist mit uns und schenkt uns eine immer klarere Erkenntnis von sich. Es war nicht ungefährlich, ehe Gott der Vater erkannt worden war, den Sohn unverhüllt zu verkünden, und ehe der Sohn anerkannt war, uns mit der Predigt über den Heil Geist sozusagen, zu überbürden. Es musste das dreieinige Licht die Aufzuklärenden erleuchten durch allmähliche Ergänzungen wie David sagt — durch «Aufgänge», durch Vorwärtsbewegungen «von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch Fortschritte» (Rede 31, 26-27). Auf analogische Weise wird die «Neuheit» der nachnicänischen Theologie auch durch den heil. Basilius dem Grossen motiviert. (Über den heil. Geist, c. 14 und Epistel 38). Vinzenz von Lerinum, der in seinem Commonitorium die Autorität der Überlieferung speziell verteidigt, verteidigt dabei auch den Gedanken der Entwicklung in der Kirche und in Sonderheit — der dogmatischen Entwicklung: «Vielleicht wird darum jemand sagen: Also ist in der Kirche Christi überhaupt keine Entwicklung (profectus) zuzu-

lassen? Selbstverständlich wird dieselbe zugelassen und zwar die allergrösste. Nur aber so, dass darum eine wirkliche Entwicklung des Glaubens entstehe und nicht eine Veränderung desselben. Und so gehört es sich, dass im Laufe der Jahrhunderte und bei zunehmender Reifung, Verständnis, Kenntniss, Weisheit des Einzelnen als auch der Gesellschaft, jeder Christ als auch der ganzen Kirche, wachsen und voll und mächtig fortschreiten, nur aber soll es in derselben Art geschehen, d. h. im selben Dogma, im selben Sinne, im selben Verstehen». Und weiter erläutert Vinzenz diese Entwicklung ohne Veränderung durch die Entwicklung der Organismen und Pflanzen, bei Beibehaltung der Identität des Individuums und aller seiner Eigenschaften (XXXIII, 28-30).

Es ist charakteristisch, dass, wenn in der Geschichte Versuche vorkamen, die natürliche Entwicklung der Theologie gewaltsam zu hemmen, die konservativsten aber aktivsten Schöpfer der Theologie immer wieder von neuem zur Verteidigung des Rechtes der Kirche zu einer theologischen und dogmatischen Entwicklung zurückkehrten. So war es mit den Hesychasten des XIV. Jahrhundert. Die Hesychasten leugneten nicht, dass das System vom heil. Gregorius Palamas eine Neuheit in der Theologie sei, doch betrachteten sie es als ein sicheres Ergebnis, als ein genaues Durchschauen eines der vor den Blinden und Nichtreifen verborgenen Offenbarungsgeheimnisse. Ihr Konzil von Athos im Jahre 1341 unter dem Vorsitz des Patriarchen Philotheos Kokkinos legt in seinem τόμος die Theorie der Entwicklung der Dogmen folgendermassen auseinander: «Die (jetzt) aller Welt mitgeteilten und frei gelehrten Dogmen waren (einst) Geheimnisse des Mosesgesetzes, welche im Geiste nur von den Propheten durchschaut werden. (Gerade ebenso) sind auch die den Heiligen im zukünftigen Aeon versprochenen Güter Geheimnisse der evangelischen Lehre, die unvollkommen nur denjenigen mitgeteilt werden, die vom heil. Geist eines besondern Schauens gewürdigt waren. Doch wie man vor der Lehre der Propheten über Logos und Geist die Ohren verschloss, in der Meinung, dass diese Reden der Frömmigkeit zuwider wären, so kann es auch jetzt mit denen geschehen, die nicht mit gebührender Aufmerksamkeit über die Geheimnisse des Geistes hören, Geheimnisse, die bloss von den durch Tugend Reingewordenen erfasst waren (d. i. den Hesychasten). Wie aber das Resultat der antiken Prophezeiungen gezeigt hat, dass die gewesenen Geheimnisse mit der Wirklichkeit zusammengefallen sind, — und wir glauben nun an den dreihypostatischen Gott,— so werden auch die jetzigen Geheimniss durch die Wirklichkeit einmal gerechtfertigt werden. Und wie das Übereinstimmen zwischen den Geheimnissen und der allgemein anerkannten Lehre den Propheten klar war, so finden auch wir ein Übereinstimmen zwischen dem, was den Heiligen geheim im Geiste erscheint, und dem, was offen verkündigt wird». (Mgn. P. Gr. t. 150, col 1225-1228). Auf dem Konzil des Jahres

1351 betonten die Hesychasten, dass ihre Lehre über das Wesen und die Energien Gottes eine direkte Entwicklung (ἀνάπτυξις) der Definition des 6. ökumenischen Konzils hinsichtlich der 2 Willen und der 2 natürlichen Energien bei Christus seien. Im XV. Jahrhundert verteidigte die Säule der Orthodoxie, Markus von Ephesus, in seinen «Syllogistischen Kapiteln über das Wesen und die Energie» die Neuheit der Lehre des heil. Gregor Palamas dadurch, dass diese Neuheit, laut dem Gesetze der dogmatischen Entwicklung, zu ihrer Entfaltung und Aneignung Zeit verlangte. Anfänglich wurden in der Kirche die ersten Unterschiede im Wesen Gottes, d. i. die drei Hypostasen, aufgedeckt. Als die noch von heidnischen Grübeleien getrübten Gemüter sich dieses angeeignet hatten, da willigte die göttliche Weisheit ein, auch ein weiteres Mittel zur Bekämpfung der «eiteln Philosophie» aufzudecken, die es auch zur Stunde noch, in der Person der Barlaamiten und Aristotelesschüler, versuchen, die verschiedenen Energien Gottes abzulehnen». (Manscr. nº 49 «Canonici» Oxon. M. Jugie «Palamas». Diction. de theolog. cath. Vacant et Mangenot. t. 11, col. 1759 - 60, Paris 1932).

III.

Wie konnte in diesem Entwicklungsprozesse des Kirchenlebens und der Kirchenlehre die absolute Unveränderlichkeit der apostolischen Überlieferung mit einer gewissen Neuheit in den Formen der kirchlicher Schöpfung übereinstimmen? Der Schlüssel zur Synthese dieser beiden Prinzipien — des statischen und des dynamischen — befindet sich in den Händen der Kirche selbst. Und diese zieht nicht mechanisch und schablonenhaft, sondern mit weiser Beweglichkeit und Differenzierung, in jedem individuellen Falle besonders, eine Grenze zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen. Als Leib Ghristi bestätigt in sich die Kirche, laut der Chalcedonischen Glaubensbestimmung, auch die gottmenschliche Zweieinigkeit der Naturen und berücksichtigt das Vorhandensein der menschlichen, beschränkten, relativen Natur; sie vergöttlicht sich nicht, sie «monophysitiert» nicht. Im Besitze der Gaben der Offenbarung des Geistes Gottes und darum in passenden Fällen gesetzmässig wagend, dem Willen des Heiligen Geistes gemäss, zu binden und zu lösen, behauptet die orthodoxe Kirche jedoch ihre Autorität und gnadenvolle Unfehlbarkeit nicht auf heidnische Weise und so zu sagen magisch. Sie verabsolutiert nicht die relativen Tatsachen.

Die Kirche selber stellt in der Theorie, am öftesten aber in der Praxis, verschiedene Stufen von Bedingungslosigkeit, Unfehlbarkeit, Unabänderlichkeit und Verpflichtung bald dieser, bald jener Formen ihres Glaubens und Lebens fest. Sogar bei Bestimmung der höchsten inspirierten Autorität der Bücher der heiligen Schrift hat die Kirche zwei Stufen in deren Inhalt aner-

kannt: die kanonischen und die nicht kanonischen Bücher. Letztere sind der Inspiration teilhaftig, doch besitzen sie in sich auch augensichtliche Mängel, auf welche die Exegeten mit vollem Recht hinweisen. Durch diese ihre Wertung der Autorität des biblischen Buchstabens hat die Kirche auf sehr überzeugende Weise gezeigt, dass das Element der göttlichen Offenbarung— die Inspiration — die Vereinigung mit der menschlich — beschränkten und sogar mangelhaften Hülle der Form des Wortes und Buchstabens, nicht ausschliesst. Im endgültigen Verständnis ihrer Beziehung zur Inspiration der heil. Schrift hat die Kirche die unfehlbar absolute Autorität der Schrift in der Glaubenslehre, nicht aber in wissenschaftlichen, historischen, archäologischen, äusserlich tatsächlichen Fragen anerkannt. Die heiligen Schriftsteller waren vollendete lebendige Menschen, mit individuellen von der lokalen Kultur gefärbten Eigenschaften des Verstandes, mit begrenzten Kenntnissen, mit verschiedener Darstellungs — und Sprachkunst, mit verschiedenem Stil und dergleichen mehr, und nicht unpersönliche Automaten, durch die der Geist Gottes direkt, mit nicht menschlichen Worten redete. Eine solche Vorstellung hat die Kirche noch im zweiten Jahrhundert Montan's Häresie entschieden verworfen. Der Spruch des Psalmensängers (Ps. 44 (45), 2): «Meine Zunge ist ein Griffel eines guten Schreibers» ist als bildliche, poetische Charakteristik des inspirierten Schöpfungsprozesses aufzufassen und nicht als dessen buchstäbliche Beschreibung gleich einem Zwangsdiktat vom Himmel.

Wenn das kirchliche Verständnis der Autorität der heiligen Schrift ein solches ist, so soll auch die inspirierte Autorität sowohl der dogmatischen, kanonischen, liturgischen Kirchenbeschlüsse, als auch der Schriften der heiligen Kirchenlehrer und Kirchenväter, keinem Fall strenger, buchstäblicher ausgelegt werden. Im Bewusstsein ihres Lehrrechtes kraft der Gnade und der Eingebung des heiligen Geistes, kann die Kirche die Stimme ihrer Konzilien und Lehrer nicht anders als eine inspririerte Stimme betrachten. (Joh. Damascenes, Ἔκδοσις ἀκριβής, IV, 17 Mg. t. 94, c. 1176).

Und gleichzeitig schreibt sie dieser Stimme eine absolute Vollkommenheit und göttliche Unfehlbarkeit nicht zu. Sowohl die Konzilien als auch die heiligen Väter weisen, indem sie ihre Vorgänger «Theoforen», «Gottweise» «Theilhaber desselben Heiligen Geistes» nennen, gleichzeitig auf deren Widersprüche, deren ungenaue, irreführende Ausdrücke hin und sind sicher, dass bloss in der Grunddlage des katholischen Glaubens, «der Vater nicht gegen die Väter kämpft» (Joh. Damascenes), dass bloss in der Hauptsache ein consensus patrum besteht und nicht in sekundären Dingen. Ein klassisches Beispiel für diese freie Beziehung zur Autorität ihrer Traditionen stellt in der orthodoxen Kirche die Geschichte ihrer Kanonen dar. Aus dieser umfangreichen Erbschaft wird nicht vieles

und auch dieses nicht buchstäblich, sondern nur im Prinzip für bedingunglos obligatorisch anerkannt. Und dies selbst in minderem Grade als die Verpflichtungskraft in den dogmatischen Formeln gilt. Die Kirche bindet sich nicht selber durch Unveränderlichkeit und Unwiderruflichkeit ihrer Beschlüsse, bei genügender Begründung werden die Beschlüsse eines Konzils von einem anderen zum Heil der Kirche abgeschafft. So haben die Väter des Antiochenischen Konzils im Jahre 268, wegen des Kampfes mit Paulus von Samosata, den Ausdruck ὁμοούσιος verboten, das Nicänische Konzil jedoch hat ihn zum Banner der Orthodoxie erhoben.

Im allgemeinen ist der majestätische historische Prozess des Fortschreitens der Kirche in der Entfaltung ihrer Lehre und ihres Kultus eine anschauliche Widerlegung des naiven Gedankens, als ob die Pflicht der Orthodoxie nur in der Notierung und Bewahrung der alten Überlieferung bestünde. Wenn sich die heiligen Väter damit beschränkt hätten, besässe die Kirche die gegenwärtige Dogmatik nicht: weder die Homoüsie, noch die drei Hypostasen, noch die Zweieinigkeit der Naturen und des Willens in Christo, noch den Kultus der Mutter Gottes und Ikonen. Alles dies ist nicht eine mechanische Notierung der Traditionen des ersten Jahrhunderts, sondern die Frucht der Schöpferarbeit verhältnismässig späterer Jahrhunderte und hauptsächlich derjenigen Väter des goldenen Zeitalters (des V. bis VIII. Jahrh.) der christlichen Literatatur, die so viele, der Form nach «neue», Materialien aus der hellenischen Kultur und Philosophie in die Entfaltung der Kirchenlehre hineingetragen haben. Und gerade diese Väter sind zu den Hauptsäulen der von uns laut Tradition bewahrten Kirchenlehre in ihrer entwickelten Gestalt geworden. Durch die alten griechischen Väter ist das antike kulturhistorische Element mit seiner Relativität organisch und innerlich in den Schoss der Kirche eingedrungen, ist zur lebendigen Hülle der absoluten Wahrheiten der christlichen Offenbarung geworden. Dadurch ist die intellektuelle und wissenschaftliche Schöpferarbeit innerhalb der Kirche gerechtfertigt. Einerseits wurden die griechische Sprache selber und die in den Schoss der Dogmen aufgenommenen Elemente der antiken Philosophie sublimiert, geheiligt, verewigt. Anderseits wurden durch dieses Beispiel und diese Erfahrung auch alle weiteren Etappen des historischen Kirchenlebens in den künftigen Jahrhunderten, inmitten anderer Völker, anderer Sprachen und Kulturen prinzipiell sanktioniert. Der Weg hierzu ist offen und gesegnet unter der Bedingung, dass die natürliche Pietät vor der Prioritätswürde, der gnadenvollen Genialität und Heiligkeit der altgriechischen Väter prinzipiell bewahrt werde.

Auf diese Weise ist die in der Entfaltung der christlichen Lehre erreichte Stufe und deren antik-philosophische sprachliche Hülle nicht ewig, nicht einzig. Die Kirche ist mit dem Verlöschen der antiken Kulturen nicht veral-

tert, nicht erstarrt. Sie hat die unabnehmbare Gabe des Heiligen Geistes, die Kraft und das Recht nicht angebüsst, bei sämtlichen Veränderungen und Erneuerungen des geistigen Lebens der Menschheit, je nach Bedürfniss, auch neue Formulierungen früherer Dogmen unfehlbar festzusetzen und hinsichtlich der sprachlichen und philosophischen Form neue Dogmenauslegungen anzunehmen. Selbstredend müssen wir alles ablehnen, was im Wesen und innerer Dialektik den überlieferten Dogmen widerspricht; doch sind wir nicht verpflichtet jene neuen und ergänzenden Aufklärungen der Probleme der christlichen Offenbarung zu verwerfen, zu denen die gläubigen kirchlichen Theologen durch den Zustand der Philosophie und Wissenschaft unserer Zeit aufgefordert werden. Die heiligen Väter der ersten acht Jahrhunderte des Christentums hatten nicht vor ihrem Bewusstsein jene philosophischen Prämissen und jene Probleme, die vor uns, Kindern neuer Kulturen, entstehen. Die Christen der neuen Jahrhunderte sind keineswegs zur Rolle von Archiv- und Museenbewahrern antiker Dogmatikformen verurteilt. Wir sind, wie die Alten, *ebensolche lebendige Träger der wesentlichen Inhalte der apostolischen Glaubensüberlieferung, die sich ewig erneuet*, indem sie sich im katholischen Bewusstsein aller Zeiten der kirchlichen Geschichte entsprechend wiederspiegelt und in den Rassen, Sprach-und Kulturverschiedenheiten variiert. Das Verbot, den Inhalt des Christentums in die Sprache eines neuen Gedankens zu übersetzen und ihn in den uns eigenen Formen neuester Problematik auszulegen, wäre eine gewissse monophysitische Vergöttlichung des menschlichen Elementes, eine Verabsolutierung der philosophischen Bewaffnung der kirchenväterlichen Verständnisse mit antiker Weisheit. Zum Glück ist dem nicht so. Beim Vorhandensein des Rechtes der freien Entfaltung des Glaubenspfandes mit Hilfe der neuesten philosophischen Technik, ist die kirchenväterliche Erbschaft für uns keine Fessel an den Füssen, sondern gibt befreiende Flügel, die den schwachen Menschenverstand über die Abgründe der religiösen Antinomien erhebt. Es sind leitende Sterne, welche die unfehlbaren Richtungen zur Erlangung der gottgeofferbarten Wahrheiten zeigen.

Wenn also die richtig verstandene katholische und kirchenväterliche Aurorität nicht im Konflikte mit der Freiheit des gläubigen, der Kirche ergebenen wissenschaftlichen Forschers steht selbst auf dem emfindlichsten Gebiete der Dogmenerklärungen, so ist sie um so weniger und *in keinerlei Weise ein Hemmnis in* den anderen positiveren und *äusserlichen theologischen Disziplinen*. Die kirchenväterliche Epoche ist aufs engste verknüpft mit dem Niveau der antiken Aufklärung, die auf dem Gebiete der philosophischen Dialektik verfeinert, aber in Fragen der Naturkunde, Geschichte, Archäologie, Linguistik noch sehr primitiv war. Es wäre sonderbar für einen Theologen von heute, wenn er sich in naturwissenschaflichen Dingen

auf Forschungen im «Hexaemeron» von Basilius dem Grossen beschränken liesse; für einen mit der vergleichenden Methode bewaffneten Historiker— nur auf Eusebius von Cesarea; für einen Bibelforscher, der mit Linguistik und archäologiscen Entdeckungen bewaffnet ist, nur auf die Exegetik von Cyrill und Theotodoret, die Eisagogik von Hieronymus, die Hermeneutik von Tichonius. Als spekulative Theologen, als Träger des Geistes der Kirche werden die heiligen Väter für den kirchlichen Forscher so die ewigen begleitenden Führer sowohl in der Geschichte als auch in der Exegetik bleiben, nicht aber in der wissenschaftlichen Methodik, nicht in der Aufstellung der Fakten. Dieser wissenchaftliche Apparat der neuen europäischen Epoche hat sich im Vergleich zum christlichen Altertum dermassen um Methoden und neu festgestellte historische Fakten bereichert, dass der wissenschaftlich unerfahrene Verstand der gläubigen Leute unvermeidlicherweise oft in Verlegenheit gerät, wenn er mit ungewohnten Erklärungen vieler Fragen, die mit Objekten des religiösen Glaubens verbunden sind, zusammentrifft. Laut dem psychologischen Gesetz der Verabsolutierung von relativen Dingen in der Glaubensatmosphäre, kraft der gewohnten Vermischung des Menschlichen und Veränderlichen mit dem Göttlichen und Unveränderlichen, scheint es oft, dass die neue theologische Wissenschaft mit der heiligen Überlieferung der Kirche auseinandergeht. In den meisten Fällen aber haben wir es hier nicht mit der Überlieferung der Kirche zu tun, sondern nur mit der Überlieferung der Schule oder der lokalen kirchlichen Mitte. Zur Illustration aus russischer Vergangenheit kann der jetzt bereits überlebte Konflikt der wissenschaftlichen Bewegung und der praktischen kirchlichen Politik über die Frage des Zwiespaltes wegen der sogenannten alten Gebräuche dienen. Aus wissenschaftlicher Unwissenheit hat das panrussische Konzil von 1551 die Moskauer Gebräuche und gottesdienstlichen Texte kanonisiert und ihre Unveränderlichkeit durch Verfluchungen beschützt. Aus gleicher Unwissenheit hat das neue Konzil von 1667 dieselben verurteilt und umgekehrt die neukorrigierten Gebräuche und Texte als altgriechische durch Verfluchungen geschützt. 200 Jahre lang hat sich die unfruchtbare Polemik auf diese vermeintlichen Tatsachen gestützt. Jetzt hat die akademische Wissenschaft dokumentarisch bewiesen, dass die Gebräuche vom Jahre 1551 jedoch tatsächlich altgriechischen Ursprunges sind. Die kirchliche Autorität hat nun angefangen ihre Bezichungen zu Altgläubigen in entsprechender Weise zu ändern.

Also ist es natürlich, dass das Wachsen der theologischen Wissenschaft gewisse Reibungen in der normalen konservativen kirchlichen Mitte hervorruft. Doch sollen diese Konflikte ohne genügende Gründe nicht tragisch genommen werden. Konflikte gibt es nur dort nicht, wo die Lebensbewegung fehlt, wo das Leben der Kirche verwildert oder verarmt ist. Es gab viele Konflikte in der alten Kirche, als das dogmatische Leben voll sprudelte.

Sie können mehr als heute von neuem entstehen, wenn der Puls des theologischen Lebens sich verstärken wird. Wir wiederholen aber: Unter diesen Konflikten ist prinzipiell keine Tragödie. Wie die Entwicklung der theologischen Wissenschaft undenkbar ist ohne Treue gegenüber der echten heiligen Überlieferung, so ist auch das volle Leben der heiligen Überlieferung undenkbar ohne Hilfe der ihr ergebenen freien gewissenhaften Wissenschaft. Die Frage wird in der Praxis zur Frage taktischer Weisheit und guten Willens auf beiden Seiten: der kirchlichen Autorität und den Wissenschaft. Als allgemeine Bedingung, die die beste Lösung sowohl der gegebenen taktischen Frage, als auch aller Fragen des praktischen Lebens in unserer orthodoxen Kirche, fördert, dient eine richtig funktionierende freie kanonische Verfassung, die wir Russen «Sobor-System» nennen. Dieses Sobor-System verwirklicht das altkirchliche kanonische Ideal, wo sich in sämtlichen Angelegenheiten der Kirche alle ihre Elemente, Bischöfe, Geistlichkeit und Volk gesetzmässig beteiligen. Das Sobor-System schützt vor der Lasterhaftigkeit der bürokratischen Verfassung, vor den Fehlern und der Willkür Einzelner; es garantiert Unparteilichkeit, Vielseitigkeit, Regelmässigkeit, Unübereiltheit und, was hauptsächlich und wesentlich ist, eine Prüfung der Angelegenheit mittels des allgemeinen Gewissens der ganzen Kirche. Das Sobor-System verwirklicht die weise Regel von Gamaliel (Act. 5, 34 - 39), welche letzten Endes das menschliche Gericht durch das Gottesgericht prüft.

Relativement à ce même point, le professeur Kassien Besobrasof, qui avait été invité à participer au Congrès, a envoyé la communication suivante:

COMMUNICATION
DE L'HIGOUMÈNE CASSIEN (BÉSOBRASOF)
PROF. A L'INSTITUT RUSSE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE PARIS

Introduction spéciale au Nouveau Testament.

(Remarques de méthodologie)

Il est généralement accepté de désigner comme introduction spéciale aux Ecritures Saintes, l'histoire des origines des différents livres appartenant à la Bible. L'introduction spéciale est opposée à l'introduction générale comprenant l'histoire du canon et du texte de la Bible.

La première question dans toute recherche sci.ntifique est la question de la méthode. La question de la méthode dans le domaine de l'histoire des origines des écrits néotestamentaires est d'autant plus urgente que les théories critiques défendues par les savants modernes nous mettent devant une telle divergence d'opinions qu'il est souvent pratiquement impossible de sortir de ce labyrinthe. Les cas ne sont pas rares où les opinions oppo-

sées ont l'apparence d'être également appuyées par les faits incontestables de l'histoire.

Les limites de notre rapport ne nous permettent pas de donner un aperçu complet de l'histoire de l'introduction spéciale au Nouveau Testament. Il est toutefois utile de tracer en quelques lignes générales l'évolution qu'elle a subie dans les recherches de l'école critique.

L'évolution dont il est question a comme point de départ le témoignage de la tradition de l'Eglise. La notion de la tradition est souvent employée dans un sens très large. Mais, le point esentiel dans la définition de la tradition est le *consensus ecclesiae*, l'acceptation universelle de l'Eglise. Il existe des conceptions largement répandues qui ne font pas partie de la tradition, parce qu'elles ne peuvent pas être appuyées sur le *consensus ecclesiae*. Quelques exemples suffiraient. L'opinion courante ayant pénétré même dans les documents liturgiques, représente Zacharie (Luc I), le père du Précurseur, comme grand-prêtre. Il est de même de l'interprétation de Luc XXIV, 13-35, qui identifie le compagnon anonyme de Cléopas, avec St. Luc, l'auteur de l'Evangile. Or, le grand-prêtre ne pouvait être nommé ἱερεύς τις (Luc I, 5): un certain prêtre, et il ne tirait pas au sort pour entrer dans le sanctuaire (cf. v. 9). D'autre part, il est évident que St. Luc faisait une distinction précise entre lui-même et les témoins oculaires de l'histoire évangélique (I. 2). Les idées qu'on se fait bien souvent de Zacharie et du compagnon de Cléopas étant en contradiction avec le témoignage de l'Ecriture manquent, par ce fait même, du *consensus ecclesiae* et ne font pas partie de la tradition.

Par rapport aux écrits néotestamentaires, le témoignage de la tradition doit être limité à quelques affirmations pouvant être soutenues par le *consensus ecclesiae*. La première est l'affirmation de l'inspiration ou *théopneustie* des livres sacrés. L'inspiration dans la conception orthodoxe ne fait pas de l'auteur sacré un instrument passif du Saint-Esprit. D'autre part, elle ne peut être comprise d'une manière trop générale, comme une opération de la grâce n'aboutissant qu'à un développement des capacités naturelles de l'auteur. L'action du Saint-Esprit impose à l'auteur sacré la tâche qu'il doit réaliser dans la plénitude de ses forces naturelles et le rend exempt des infirmités et erreurs qui sont inévitables dans un travail purement humain. L'effort naturel de l'auteur sacré, combiné avec l'opération du Saint-Esprit, fait des écrits néotestamentaires des manifestations théanthropiques correspondant aux deux natures dans la personne du Christ et à l'essence même de l'Église. Le témoignage que la tradition porte sur l'inspiration de l'Écriture comprend le témoignage sur le canon et le texte de l'Écriture. Le canon est la liste des livres inspirés. Le texte inspiré serait le texte primitif qui ne nous est pas parvenu dans son intégrité verbale, mais qui reste le but des recherches scientifiques.

Le témoignage de la tradition qui nous intéresse en particulier est le témoignage sur les auteurs des livres sacrés. Dans le cas où le nom de l'auteur se trouve dans le texte l'écrit, le témoignage de la tradition, par le fait même de la reconnaissance de sa valeur canonique, apporte une confirmation tacite du témoignage du livre. C'est le cas des treize épîtres de Saint Paul et des deux épîtres de St. Pierre, leurs noms, au commencement des épîtres, ne pouvant donner lieu à un malentendu quelconque. Dans le cas des épîtres de St. Jacques, de St. Jude et de l'Apocalypse de St. Jean le témoignage de la tradition donne l'interprétation du témoignage de l'écrit. Il y avait plus d'un Jacques et plus d'un Jude aux temps apostoliques. La tradition identifie les deux avec les frères du Seigneur (Math. XIII, 55 et parall., cf. Gal. I, 19 etc.), de même que Jean, le Voyant de l'Apocalypse (I, 174, 9 etc.), avec Jean, Fils de Zébédée (Math. IV, 21 et parall.) et apôtre du nombre des Douze. Mais il existe parmi les livres sacrés du Nouveau Testament neuf écrits qui ne contiennent pas d'indication directe sur leur auteur. Ce sont les quatre Evangiles, le livre des Actes, l'épître aux Hébreux et les trois épîtres attribuées à St. Jean. C'est précisément l'attribution qui est le témoignage de la tradition. Il porte sur l'auteur du livre qui resterait autrement anonyme. Pour le livre des Actes qui est dédié à Théophile pour former la deuxième partie de l'ouvrage historique dont la première partie est consacrée au ministère de Notre-Seigneur (I, 1—2), le témoignage de la tradition est donné dans son témoignage sur l'auteur du troisième Evangile, dédié, lui aussi, à l'excellent Théophile et relatant les évènements de l'histoire évangélique. Le πρεσβύτερος - Ancien ou vieillard—désignant l'auteur des petites épîtres johanniques, est si vague que son identification avec St. Jean possède toutes les particularités de l'attribution d'un écrit anonyme à une personnalité appartenant à l'histoire. Dans le cas de l'épître aux Hébreux le témoignage de la tradition fait plus qu'attribuer l'épître à St. Paul. Il en désigne les destinataires qui ne sont pas signalés, aussi bien que l'auteur, dans le texte de l'épître; mais il les désigne, il faut l'avouer, d'une manière assez peu précise.

Pour la plupart des cas, le témoignage de la tradition sur l'auteur d'un livre sacré ne contient pas d'autres détails qui puissent être soutenus par le *consensus ecclesiae*. Sur la date, le lieu et le but des écrits néotestamentaires, les données des écrivains ecclésiastiques sont ordinairement contradictoires. Seulement pour l'Evangile selon St. Mathieu — écrit en langue hébraïque pour les chrétiens d'origine juive — et pour l'Evangile selon St. Jean – écrit à Ephèse à une époque très avancée et ayant comme but de completer les Evangiles synoptiques par un Evangile spirituel—nous sommes autorisés à parler d'un *consensus ecclesiae* par rapport aux détails qui viennent d'être mentionnés.

Il en ressort que pour la plupart des cas, le témoignage de la tradition

ne donne pas l'histoire des livres du Nouveau Testament dans le strict sens de ce mot. Mais les données de la tradition pourraient devenir des éléments de l'histoire. Les écrivains ecclésiastiques n'étaient pas unanimes lorsqu'ils s'efforçaient d'établir les conditions dans lesquelles St. Luc avait composé son Evangile. Mais une étude historique sur les origines de l'Evangile selon St. Luc pourrait donner la réponse aux questions de la date, du lieu et du but de l'Evangile en la mettant d'accord avec le témoignage de la tradition sur l'auteur. C'en est le fait dans les travaux des savants catholiques, orthodoxes et protestants conservatifs. Mais la grande activité déployée par les savants critiques du protestantisme libéral ne voulait pas tenir compte du témoignage de la tradition, si limité qu'il fût.

Il nous est impossible, comme nous l'avons déjà dit, de donner dans les limites de notre rapport un aperçu plus ou moins complet de l'introduction spéciale au Nouveau Testament dans les travaux de l'école critique. Il est important toutefois de constater quelques faits essentiels qui pourraient indiquer la direction dans laquelle l'évolution s'est produite. Cette évolution nous mène de l'école critique de Tubingue à l'état de choses actuel. L'école de Tubingue concevait toute l'histoire du christianisme primitif comme une lutte entre les chrétiens d'origine juive et les chrétiens convertis du paganisme. Baur, le chef de l'école, était un adepte de la philosophie hégélienne et appliquait à l'histoire de l'Eglise le schéma historique hégélien. La lutte étant menée par St. Pierre et les apôtres jérusalémites d'une part, et St. Paul d'autre part, les livres authentiques du Nouveau Testament émaneraient des ces deux groupes. Ce seraient, d'après Baur, les quatre grandes épîtres de St. Paul: l'épître aux Romains, les deux épîtres aux Corinthiens et l'épître aux Galates, et de la part des judéo-chrétiens, l'Apocalypse de St. Jean, inspirée d'une haine implacable pour St. Paul. Mais la lutte aurait abouti à un compromis, et le reste des écrits néotestamentaires représenteraient les différentes phases de ce compromis. Comme un exemple on pourrait citer le livre des Actes qui montre St. Paul agissant de parfait accord avec St. Pierre dans l'esprit du compromis qui aurait mis fin à la lutte. Mais les extrémités de la théorie de Baur ont été abandonnées déjà par les élèves immédiats du maître. On a commencé par la révision de la liste des épîtres authentiques de St. Paul. Aux quatre grandes épîtres on a ajouté la première aux Thessaloniciens et celles aux Philippiens et à Philémon. On s'est aperçu de la valeur historique des Evangiles et des Actes. Le plus grand changement s'est opéré vis-à-vis du quatrième Evangile qui était, pour l'école de Tubingue, la forme suprême du compromis, dépourvue de toute valeur historique. Dans l'évolution des études critiques, cette valeur lui était reconnue-de manière souvent différente quant aux détails, mais s'accordant dans l'essentiel. Cette évolution peut être poursuivie jusqu'à nos jours.

Toutefois, comme il était déjà dit, il existe toujours une grande divergence d'opinions. Après l'exemple du quatrième Evangile qui vient d'être cité on peut rappeler les différentes solutions du problème synoptique, la question de l'épître aux Hébreux, des épîtres catholiques, même de l'Apocalypse qui, après avoir été reconnue par l'école de Tubingue, a été fortement attaquée par des critiques plus récents. Mais la divergence d'opinions ne permet pas de nier un fait d'importance primordiale: les recherches critiques ont une tendance marquée de revenir au témoignage de la tradition. Il existe plus d'une considération qui puisse être avancée pour expliquer cette tendance. On pense à l'influence des sciences auxiliaires, telles que la paléographie et surtout la papyrologie, à un changement tout psychologique d'attitude vis-à-vis du témoignage de la tradition que l'on ne cherche plus, comme il était habituel autrefois, d'accuser de mensonge, enfin à un courant ecclésiastique au sein du protestantisme libéral, qui a donné naissance au mouvement œcuménique: le retour à la tradition serait un phénomène parallèle. Les explications peuvent varier. C'est le fait qui est important lui-même. Et ce fait c'est le retour de la science libérale au témoignage de la tradition.

Mais il ne peut être deux vérités contradictoires. Et la divergence d'opinions exige un terrain solide à la base des recherches scientifiques. La science orthodoxe a la conviction de le posséder dans le témoignage de la tradition. Le choix de la tradition comme base des recherches scientifiques peut être défendu par les considérations suivantes: Première considération: l'histoire de l'introduction spéciale dans les milieux critiques a une tendance que nous venons de constater de revenir à la tradition. Deuxième considération: nous ne connaissons pas de théorie critique rejetant la tradition qui soit mieux fondée sur les faits incontestables de l'histoire, que l'explication historique ayant comme base le témoignage de la tradition. Il n'existe pas de théorie opposée à la tradition qui puisse prétendre être quelque chose de mieux fondé qu'une hypothèse plus ou moins probable A côté de ces hypothèses, le témoignage de la tradition a tous les droits, du point de vue de la science critique, d'être regardée comme une hypothèse aussi. Troisième considération: le témoignage de la tradition est le témoignage de l'Eglise. Les écrits néotestamentaires sont nés dans l'Eglise. Ils appartiennent à l'Eglise et ils continuent jusqu'à nos jours de vivre dans l'Eglise et avec l'Eglise. Si nous voulons connaître les livres du Nouveau Testament, il n'est pas naturel de passer sans attention devant le témoignage de l'Eglise. On aurait pu dire davantage. La divergence des opinions critiques a toutes les apparences de provenir de ce fait que le retour à la tradition dans les études critiques étant le but auquel elles tendent, n'est pas encore entièrement réalisé.

Mais, comme il était déjà dit, le témoignage de la tradition ne donne

pas l'histoire dans le strict sens de ce mot. Pour devenir histoire, il doit être complété. Ceci est effectué par deux moyens qui, pour la plupart, doivent être combinés. Le premier est la voie de la d duction, du témoignage de la tradition sur l'auteur du livre sacré, il est parfois possible de déduire les conditions qui ont exigé la composition du livre et le but qui était poursuivi par l'auteur. Un exemple pourrait suffire. Si l'Evangile selon St. Mathieu était composé par un des Douze pour les Chrétiens d'origine juive et en langue hébraïque, il est naturel de penser que ses premiers lecteurs étaient les membres de la communauté de Jérusalem et qu'il a été publié avant la catastrophe du Judaïsme de l'année 70. L'Eglise de Jérusalem était une église judéochrétienne et, en même temps, cette église judéochrétienne était le centre hiérarchique du monde chrétien. Son autorité était reconnue par St. Paul et les églises qu'il a fondées dans le monde païen. Un Evangile dont les premiers lecteurs étaient les membres de cette église devait inévitablement répondre à ses particularités: il devait refléter les idées juives de son entourage et accentuer le dogme de l'Eglise. Cette conception de l'Evangile selon St. Mathieu, qui donne une explication historique de son origine, est obtenue par la voie de la déduction du témoignage de la tradition sur son auteur, combiné avec les connaissances historiques que nous pouvons gagner sur l'église de Jérusalem et son rôle dans le monde chrétien au premier siècle.

Mais le cas de l'Evangile selon St. Mathieu, où la déduction peut être appliquée dans sa forme pure, est un cas exceptionnel. Dans la plupart des cas la déduction ne suffit pas. Prenons un autre exemple: celui de l'Evangile selon St. Marc. Il existe un *consensus ecclesiae* au sujet de l'auteur de l'Evangile qui aurait consigné par écrit la prédication de St. Pierre. Mais le lieu et la date de la compositi n de l'Evangile sont indiqués par différents auteurs ecclésiastiques d'une manière différente. Il nous reste à chercher les indications dans l'écrit lui-même. Les données de l'Evangile nous font l'impression qu'il a été composé pour les chrétiens ne parlant pas l'araméen et étrangers aux coutumes juives, c'est-à-dire dans la grande majorité aux chrétiens d'origine païenne, que le grec de l'auteur a subi une influence du latin — et ceci nous donne à penser que des différentes opinions des auteurs ecclésiastiques sur le lieu de la composition de l'Evangile celle de l'origine romaine serait la plus probable. Cette conclusion est basée sur une connaissance préliminaire de l'Evangile, connaissance que l'on pourrait désigner comme intuitive. Du fait que nous admettons que l'Evangile a été composé à Rome, nous pouvons conclure qu'il date des années soixante, lorsque St. Pierre y était en compagnie de St. Marc. (Cf. I Pierre V, 13). Le témoignage de la tradition complète par l'intuition, donne lieu à la déduction. Un Evangile romain datant des années soixante, composé par un compagnon de St. Pierre qui avait partagé autrefois les tra-

vaux de St. Paul devait répondre aux conditions particulières de sa composition. Il serait naturel d'y trouver des points de contact avec l'enseignement des deux apôtres. Autrement que l'Evangile selon St. Mathieu, on ne pourrait pas s'attendre qu'il réflète les conditions particulières du monde juif. Le but de l'Evangile serait déterminé par les besoins de la communauté qui, dans les années soixante comptait, à côté des chrétiens convertis du Judaïsme, une grande majorité d'origine païenne Il est à noter que la réponse historique à la question d'origine d'un livre néotestamentaire, ayant comme base le témoignage de la tradition, aboutit à établir le but qui a déterminé la composition du livre.

Mais, le but établi, la tâche de l'historien n'est pas encore résolue. L'explication qu'il a construite n'est qu'une hypothèse. Toute hypothèse doit être vérifiée. Seule, une hypothèse vérifiée peut faire partie du domaine de la science. Cette règle générale s'applique aussi bien à l'histoire qu'aux sciences naturelles. L'hypothèse historique sur l'origine d'un écrit néotestamentaire peut être vérifiée si elle est appliquée à l'interprétation du livre. Le but de l'auteur défini dans l'hypothèse devient le point de départ de l'interprétation. Si l'interprétation arrive à expliquer le livre dans son ensemble et dans ses particularités les plus importantes, l'interprète se sent autorisé à regarder avec confiance le point de départ qu'il a choisi. Cette voie de vérification permet de définir l'hypothèse historique dont il est question comme une hypothèse ouvrière. Une hypothèse ouvrière est construite comme un instrument auxiliaire pour expliquer les faits d'ordre naturel ou historique, dont les causes échappent à l'observation immédiate de l'explorateur. Or, l'explication d'un monument littéraire est le dernier but des recherches littéraires. Une hypothèse historique avancée par le critique littéraire en est l'instrument et, comme tel, une hypothèse ouvrière. Pour un historien occupé de l'introduction spéciale au Nouveau Testament, l'hypothèse ouvrière de critique littéraire acquiert une signification indépendante. Etant vérifiée elle marque le but de ses recherches.

Mais, la voie de l'interprétation qui vient d'être tracée n'est que la première étape de la vérification de l'hypothèse qui s'impose à l'historien. Il en reste une seconde à faire. Les livres du Nouveau Testament ne peuvent pas être étudiés séparément. Les hypothèses historiques sur l'origine des différents écrits du Nouveau Testament dépendent les unes des autres. Pour expliquer l'origine de l'Evangile selon St. Mathieu nous avons recouru à la connaissance que nous pouvons obtenir de l'église de Jérusalem au Ier siècle. Cette connaissance est basée sur le témoignage des anciens auteurs ecclésiastiques, mais dans sa plus grande partie sur celui des épîtres de St. Paul et du livre des Actes. Donc, elle dépend du jugement que nous portons sur ces livres du Nouveau Testament. Il en est de même de l'étude de l'Evangile selon St. Marc. Nous trouvons les données sur

l'église de Rome dans l'épître aux Romains. Mais il existe dans la science critique plus d'une opinion sur les destinataires de cette épître. Si le chapitre XVI ne visait pas l'église de Rome toute tentative de se faire une idée de l'église de Rome d'après l'épître aux Romains serait vaine. La solution du problème de l'épître aux Romains est une des prémisses de l'hypothèse sur l'origine de l'Evangile selon St. Marc. Cette solution — elle aussi — doit rester hypothétique tant que toutes les hypothèses qui sont construites pour jeter la lumière sur les origines des différents écrits du Nouveau Testament n'ont pas été vérifiées dans leur ensemble.

La méthode de l'introduction spéciale au Nouveau Testament que nous venons d'ébaucher peut être qualifiée de théologique et historique en même temps. Elle est théologique par le point de départ qu'elle a dans la tradition de l'Église, qui est conçue comme *consensus ecclesiae*. Elle est historique en tant qu'elle présume une connaissance étendue du milieu historique et recourt à l'intuition historique.

L'interprétation des livres sacrés, qui est la voie de vérification de l'hypothèse est caractérisée, elle aussi, par la combinaison des deux principes. L'interprétation reste purement historique et conforme à l'interprétation qui est observée dans les études littéraires jusqu' à un certain point où des deux interprétations également possibles du point du vue historique, une seule serait d'accord avec le dogme orthodoxe Le choix de cette dernière introduit, à côté du principe historique, un principe dogmatique, c'est-à-dire théologique. Dans la lumière du dogme de la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu, les frères de Jésus (Mathieu, XIII. 55 et parall.) ne peuvent être des enfants de Marie et de Joseph, conçus après la naissance de Jésus. Il est de même impossible—du point de vue dogmatique — d'interpréter le texte Jean XIV, 28: mon Père est plus grand que Moi, dans le sens de l'infériorité du Fils vis-à-vis du Père. Mais il est à noter que dans les deux cas cités — et ajoutons: dans tous les cas semblables—le degré de probabilité de l'interprétation négative n'est nullement supérieur à celui de l'interprétation conforme à la tradition. Enfin, lorsqu'il s'agit de doner une explication de différentes actions du Seigneur, il ne suffit pas de recourir aux lois de la psychologie humaine, vu que d'après le dogme de Chalcédoine, les deux natures dans le Christ sont unies non seulement «sans qu'il y ait ni confusion ni transformation», mais aussi bien «sans qu'il y ait ni division ni séparation entre elles». Une explication purement humaine oublierait le facteur divin. L'ineffabilité de la nature divine et les limites de nos connaissances nous obligent, dans la plupart des cas, de confesser notre ignorance et de tenter avec humilité des explications purement problématiques.

Cette méthode qui—nous venons de le voir—aussi bien dans la construction de l'hypothèse que dans sa vérification, est une méthode en même

temps théologique et historique, répond à l'essence même de l'objet auquel elle est appliquée. L'essence de l'Ecriture Sainte — nous l'avons déjà dit — est une essence Théanthropique. Inspirés par le Saint-Esprit, les livres du Nouveau Testament ont été composés par les auteurs humains qui répondaient dans la plénitude de leur activité humaine à l'appel divin et étaient exempts par l'opération de la grâce de toutes les infirmités et défaillances de la nature humaine qui pourraient nuire à leur œuvre.

Le Congrès passe ensuite à la discussion au troisième point:

c) **Détermination des influences extérieures sur la Théologie orthodoxe après la chute de Constantinople:**

1) **Influences catholiques-romaines,**

2) **Influences protestantes,**

3) **Influences philosophiques.**

Est d'abord invité à prendre la parole Mgr. Cryssostome Archevêque d'Athènes.

COMMUNICATION

DE S. B. Mgr CHRYSOSTOME ARCHEVÊQUE D'ATHÈNES, PROFESSEUR HONORAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die äusseren Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie· im XVI. und XVII. Jahrhundert.

Der erste Versuch einer systematischen Darlegung der christlichen Lehre wurde bekanntlich von Origenes († 254) gemacht, der mit vollem Recht der Vater der theologischen Wissenschaft genannt wird. Als Leiter und Professor der Schule zu Alexandria war er in der Lage, alle von den Kirchenschriftstellern geleistete und durch die christliche Literatur überlieferte Arbeit zu einem einheitlichen System zusammenzufassen. Zugleieh war er genötigt, auch eine Lehre über die Fragen aufzustellen, über die sich die Kirche bis dahin noch nicht geäussert hatte. Dies war der Gefahrenpunkt seiner theologischen Arbeit, umsomehr als er die griechische und namentlich die neuplatonische Philosophie verwendete, nicht bloss als Abwehrmittel gegen das Heidentum, die Gnosis und die übrigen häretischen Anschauungen, sondern auch als Mittel zur Schaffung einer wissenschaftlichen christlichen Lehre und zur Aufstellung eines theologischen Systems. Er versuchte, die Wissenschaft mit dem christlichen Glauben, die griechische Kultur und Philosophie mit dem Evangelium auf dem Gebiete der Kirchenlehre in Uebereinstimmung zu bringen. In seiner berühmten Schrift «Περὶ Ἀρχῶν» (De principiis) hat er die Grundlagen der wissenschaftlichen theologischen Forschung gelegt, nämlich: a) Die Heilige Schrift bildet die Quelle der Theologie. b) Die Lehre, die durch die Apostel und die kirchliche Tradition

übermittelt worden ist, erfordert Achtung und völlige Uebereinstimmung mit der Hlg. Schrift. c) Es muss Raum sein für freie wissenschaftliche theologische Arbeit. Diese zum unstreitigen Erbe der orthodoxen Theologie gewordenen Prinzipien wurden gefestigt durch die grossen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, welche die Tradition als Quelle der christlichen Lehre gleichwertig neben die Heilige Schrift stellten. In dem Versuche, diese Prinzipien zu verwirklichen, verfasste Gregor von Nyssa († 394), ein Bewunderer des Origenes, die «Grosse Katechetische Rede» (Μέγας Κατηχητικὸς Λόγος), die eine Zusammenfassung der bis dahin entwickelten christlichen Lehre bildete. Etwas ähnliches versuchte nach ihm auch Theodoret von Cyrus († 460) durch das «Kompendium der göttlichen Dogmen» (Θείων δογμάτων ἐπιτομή) im fünften Buche der «Αἱρετικὴ κακομυθία», aber erst nach der Erledigung der grossen dogmatischen Fragen hat St. Johannes Damascenus († 794) diese Forderungen erfüllt durch seine weit und breit berühmte Schrift «Darlegung des orthodoxen Glaubens» (Ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως).

Aber das theologische Denken hat auch später nicht aufgehört, sich mit verschiedenen theologischen und kirchlichen Fragen zu befassen. Zum Mittelpunkt des theologischen Lebens wurde während des Mittelalters Konstantinopel. Die damaligen orthodoxen Theologen, unter denen der grosse Photios († 891) weit hervorragte, untersuchten, gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, die christliche Lehre und lösten die jeweils entstehenden Fragen, wobei sie eklektisch die platonische und aristotelische Philosophie anwandten. Seit dem 12. Jahrhundert begannen jedoch dank der geistigen Wiedergeburt in Byzanz etliche Theologen die platonische Philosophie zu bevorzugen, nicht ohne Widerspruch anderer, die der aristotelischen Philosophie huldigten. So bildeten sich unter den Theologen zwei Parteien, die platonische und die aristotelische, deren Streitigkeiten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts andauerten.

Zu gleicher Zeit entwickelte sich im Westen die scholastische Theologie durch die grossen katholischen Theologen, die insbesondere auf aristotelischer Basis arbeiteten. Die scholastische Theologie war die wichtigste Stütze der katholischen Kirche; sie förderte die grosse Ausbreitung des Papsttums und versuchte dessen Ansprüche und Lehren theoretisch zu rechtfertigen. Auch diese Theologie stützte sich auf die Heilige Schrift und die Tradition, diese aber galt ihr als «*depositum fidei*», und so leitete sie daraus nicht nur neue Dogmen ab, die sie willkürlich umgestaltete und formte, sondern auch neue Anschauungen, die sich nicht auf die Heilige Schrift, sondern auf die derzeitigen Lehren der katholischen Kirche gründeten. So entstanden auch die Meinungsverschiedenheiten zwischen der östlichen und der westlichen Kirche, die zu dem bedauerlichen Schisma führten. Seit dem 14. Jahrhundert begannen ferner die Uebersetzungen der

wichtigsten scholastischen Schriften aus dem Lateinischen ins Griechische zu erscheinen, doch übten sie keine Wirkung auf die orthodoxe Kirche aus, wie das aus der reichen theologischen Literatur jener Zeit ersichtlich ist.

Nach der Einnahme von Kontantinopel durch die Türken (1453) mussten die äusseren Umstände den fremden Einfluss auf die orthodoxe Theologie fördern. Die römischen Missionare, die in den orthodoxen Ländern ungehindert wirkten und ihre katholischen Schriften verbreiteten, ferner die Heranbildung von orthodoxen Theologen in den Schulen des Westens, und schliesslich das Bedürfnis, die katholische Theologie in der Auseinandersetzung mit den neuen theologischen Fragen zu verwenden, die im Westen durch die grosse reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts entstanden waren, all das erleicherte den Einfluss der römischen Theologie auf die orthodoxe Lehre. Fast gleichzeitig mit der Einnahme der Stadt durch die Türken fingen die römischen und die römischgesinnten orthodoxen Theologen an, katholische Schriften zu verbreiten und Schriften auf katholischer Grundlage zu verfassen, um die Florentiner Synode vom Jahre 1439 und die Lehre der Katholischen Kirche im allgemeinen zu verteidigen. In der zweiten Hälfte des 15. und im 16. Jahrhundert waren im orthodoxen Osten viele solche Schriften im Umlauf. Als Schriftsteller zeichneten sich damals und später besonders die griechischen Alumnen des in Rom im Jahre 1577 von Papst Gregor XIII (1572 - 1585) gegründeten Seminars St. Athanasius (Collegium graecum) aus. Im Auftrag Papst Gregors XIII. wurde ein Glaubensbekenntnis und ein Katechismus in griechischer Sprache verfasst, und unter anderem wurden auch die Akten der Synoden zu Florenz und Trient ins Griechische übersetzt und veröffentlicht. Dieselbe Bewegung zeigte sich auch im süd-westlichen Russland, wo der Boden für die Verbreitung der «Unia» langsam vorbereitet wurde.

Aber abgesehen von denen, die in den Ländern der orthodoxen Kirche katholische Schriften verbreiteten, und abgesehen von den Schülern des Athanasius—Seminars in Rom, von denen sich viele in der Türkei, in Russland, in der Moldauwalachei und anderwärts schriftstellerisch betätigten und als Lehrer niederliessen, gab es noch viele andere, die sich infolge ihrer im Westen genossenen Erziehung notwendigerweise die katholische Theologie angeeignet hatten. In ihr fanden sie die Argumente gegen die protestantischen Theologen und gegen die von jener erörterten Fragen fertig vor, die der älteren orthodoxen Theologie noch unbekannt waren. Die protestantischen Theologe verwarfen die Tradition als Quelle der christlichen Lehre und legten die Heilige Schrift ohne Rücksicht auf die Anschauungen der Kirche aus, deren Autorität sie leugneten, wodurch unüberbrückbaren Gegensätze zwischen der protestantischen und der orthodoxen Theologie entstanden. Bei den berühmten Debatten zwischen dem Patriarchen Jeremias II. († 1595) und den Tübinger Theologen konnten die orthodoxen Theologen

Konstantinopels die Lehre der orthodoxen Kirche ausgezeichnet darlegen. Die Briefe des Jeremias an die protestantischen Theologen in Tübingen haben die Heilige Schrift und die Beschlüsse der œkumenischen Synoden zur Grundlage, ferner die Schriften der Kirchenväter, besonders die des Basilius des Grossen († 379), des Johannes Chrysostomos († 407) und auch Werke späterer Schriftsteller, wie des Nikolaos Kawasilas († 1371), des Symeon von Thessaloniki († 1429), des Josef Bryennios († ca. 1436) und anderer, die seltener erwähnt sind [1]). Bei der Widerlegung des Augsburger Bekenntnisses haben sich die Theologen um Jeremias in manchen Punkten nicht klar ausgedrückt, weil in der griechichen Uebersetzung Unklarheiten bestanden und weil damals die Lehren des Protestantismus im Orient noch nicht bekannt waren. Die orthodoxe Theologie hatte sich so gut wie noch nicht mit den dogmatischen Fragen befasst, die aus dem Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus entstanden waren. Zum Beispiel wusste man nicht, dass der Protestantismus das Sakrament der Priesterweihe nicht anerkannte. Bekannter war im orthodoxen Orient die Lehre der katholischen Kirche; die «'Αποκρίσεις» sind jedoch von ihrem Einfluss frei geblieben. Nichtsdestoweniger wird von den Sakramenten im 7. Kapitel der ersten «'Απόκρισις», wo es sich um die Kirche handelt, gesagt: «Sie heissen Sakramente; denn sie drücken das Geheimnisvolle und das Unsagbare in fühlbaren Symbolen aus. Ein jedes von den Sakramenten ist schon von der Heiligen Schrift festgelegt worden und hat eine bestimmte «ὕλη» (materia) und ein bestimmtes «εἶδος» (Forma). Aber festgelegt ist auch das «ποιητικὸν» oder besser «ὀργανικὸν αἴτιον», wie zum Beispiel bei der Taufe. «"Υλη» ist das Wasser, aber «εἶδος» sind die Worte des Priesters: «Es wird der Knecht Gottes getauft im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes», und «ὀργανικὸν αἴτιον» ist der Priester» [2]). Bemerkenswert ist, dass in der «'Απόκρισις» bei der Heiligen Kommunion das Wort «μετουσίωσις» (transubstantiatio) nicht gebraucht wird, doch die obenerwähnten Worte (ὕλη, εἶδος, ὀργανικὸν αἴτιον) [3]) sind für die orthodoxe Theologie unerhört und waren bis dahin völlig unbekannt. Diese Ausdrücke wurden aus der Schrift des Gabriel Severos, des Erzbischofs von Philadelphia († 1616), entnommen, der bei seinem Aufenthalt in Konstantinopel die erste «'Απόκρισις» des Jeremias mitverfasst hatte. Severos war ein äusserst rechtgläubiger Theologe, doch bei der Abfassung eines Traktats «Ueber die Sakramente» (Περὶ μυστηρίων) [4]) bediente er sich der scholastischen Termini, obwohl er ein scharfer Gegner der römischen Kirche war. Aus Feindschaft zu Rom hat Severos auch seinen Zeitgenossen, den trefflichen Theologen Maximos Margunios, Erzbischof von Kythera († 1602) bekämpft, der die Wiedervereinigung der beiden Kirchen erstrebte und die Lehre von dem «Filioque», mit der orthodoxen Lehre von dem Ausgehen des Heiligen Geistes in Uebereinstimmung bringen wollte.

Unbeeinflusst von der scholastischen Theologie der römischen Kirche blieb der Patriarch Meletios Pigas von Alexandrien († 1601), der viele Schriften gegen diese Lehre verfasste. In Verbindung mit Kyrillos Lukaris († 1638), dem nachmaligen berühmten Patriarchen von Alexandrien und später von Konstantinopel, versuchte Meletios Pigas, die katholische «Unia» im südwestlichen Russland zu beseitigen. Diese aber hatte nicht nur in Russland Wurzel gefasst, sondern auch in Konstantinopel schien die katholische Kirche gegen Ende des 16. Jahrhunderts durch die Jesuiten die Oberhand gewonnen zu haben, sodass der Einfluss der römischen Kirche unvermeidlich war. Als aber die orthodoxe Kirche in der Gefahr schwebte, völlig zu verschwinden entfaltete Kyrillos Lukaris zur Verhinderung des endgültigen Sieges der lateinischen Kirche in den Ländern des Ostens eine bewunderswerte Tätigkeit. Er betätigte sich persönlich im südwestlichen Russland und in Rumänien und veröffentlichte verchiedene Schriften zur Aufklärung der orthodoxen Völker[5]. Unter anderem verfasste er im Jahre 1616 in Trigowiston in der Moldauwalachei einen kurzen Traktat, den sogenannten «Tomos», der sechs «Ἀναθεματισμοὶ» gegen die Lehren der katholischen Kirche enthält, nämlich gegen das «Filioque», die Kommunion des Leibes allein, die Azymen, das Fegefeuer und gegen die Vorrechte des Papstes[6].

Ganz unerwartet erschien im Jahre 1624 in Genf die «Confessio fidei reverendissimi domini Cyrilli Patriarchae Constatinopolitani nomine et consensu Patriarcharum Alexandrini ef Hierosolymitani aliorumque ecclesiarum orientalium antistitum scripta». Dieses Bekenntnis, das angeblich mit Zustimmung des Patriarchen Gerassimos von Alexandrien (1621—1636) und Theophanes von Jerusalem (1608—1644) und der übrigen Kirchen des Orients herausgegeben ist, erschien 1633 auch in griechischer Sprache unter dem irreführenden Titel «Orientalisches Bekenntnis des christlichen Glaubens» (Ἀνατολικὴ Ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως). Einige Kapitel dieses Bekenntnisses, wie das 14. von der Freiheit, Kapitel 10—12 von der Kirche, Kapitel 9—13 von Glaube und Werken und Kapitel 2 von den Apokryphen, enthalten lutherische, und einige andere Kapitel, wie das 2, von der Prädestination und das 17. von dem Heiligen Abendmahl, calvinistische Lehren. Gleichviel ob dieses Bekenntnis echt oder gefälscht ist, so bedeutet seine Veröffentlichung dennoch einen Versuch, die protestantische Lehre im Orient auszubreiten. Der Protestantismus wurde aber so abgelehnt, dass er gar keinen Einfluss auf die orthodoxe Theologie ausüben konnte.

Der von Kyrillos Lukaris zwecks weiterer Studien nach England entsandte Metrophanes Kritopulos, der nachmalige Patriarch von Alexandrien († 1639), verfasste bei seinem Aufenthalt in Helmstedt im Jahre 1624 auf Bitten des Professors Georg Callixt († 1656) ein «Bekenntis der östlichen Kirche» (Ὁμολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας). Er tadelt darin die Lehre der

römischen Kirche heftig, lässt aber die protestantische Lehre verschont, sodass man glaubte, dieses Werk sei aus der Feder eines Lutheraners. Aber es stammt wirklich von orthodoxer Hand und zwar von Kritopulos selbst, nur dass seine Einteilung der Sakramente in zwei Klassen und seine Anschauungen über den Kanon der Heiligen Schrift missverstanden wurden[7].

Um Kyrillos Lukaris bildete sich eine kleine Gruppe orthodoxer Theologen, die die orthodoxe Theologie vor den katholischen Einflüssen schützen wollten. Bezeichnend für diese Männer ist ein Brief des Theophilos Korydalleus, welcher der wichtigste Mitarbeiter des Lukaris und ein ausgezeichneter griechischer Theologe und Philosoph des 17. Jahrhunderts war[8]. Diesen Brief sandte Korydalleus im August 1640 aus Konstantinopel dem Russem Sophronios Pokzaskij, der damals Abt von Jassi und später Leiter des Seminars in Kiew war und beantwortete darin viele Fragen, die ihm von Sophronios vorgelegt worden waren [9].

Die orthodoxe Kirche besitzt nach ihm nur eine einzige auf Offenbarung beruhende Lehre, die auch objektiv existiert und «καθ' ἑαυτὴν ἀεὶ ἀληθεύουσα» ist. Ihre Grundlagen sind erstens die Heilige Schrift und zweitens die Beschlüsse der Konzilien. Die Lehre der Kirche fusst auf Jesus Christus, dem Haupte der Kirche; «denn solange die Kirche Christo, ihrem Haupte, untertan ist und wie die Rebe vom Weinstock von seiner Lehre ihre geistige Weihe empfängt, solange ist sie die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Stütze der Wahrheit. Sollte sie sich jedoch von Christo trennen, dann ist sie keine Kirche mehr, sondern nur eine Anhäufung von Menschen, die das Böse pflegen und gottlos sind». Das beweist auch die Geschichte der Konzilien, von denen einige nicht rechtgläubig waren und deshalb verworfen wurden. Indem sich die Kirche durch die Konzilien äussert, ist sie in Glaubensfragen unfehlbar und kann sich selbst nicht untreu werden. Die dritte Grundlage der rechten Lehre bilden die alten Kirchenväter des Ostens, ferner Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Cyprianus und einige andere Männer der abendländischen Kirche. Die Lehren der scholastischen Philosophen des Mittelalters und der neueren Zeit werden von der orthodoxen Kirche verworfen.

Auf diesen drei Grundlagen, meint Korydalleus, ruht die Theologie. Wenn es sich also um die Lösung einer theologischen Frage handelt, so muss man immer die Heilige Schrift zu Rate ziehen, nicht um durch zweifelhafte Interpretation seine persönliche Meinung schon im voraus als richtig zu beweisen, sondern um die objektiv bestehende theologische Wahrheit zu ermitteln. Dabei ist die Schrift nur durch die Schrift oder durch die Kirchenväter zu erklären. Es gibt in der Kirche auch Verordnungen über Fasten, Zeremonien und andere kirchliche Handlungen, die von Ort zu Ort verschieden gehandhabt werden und von denen in der Heiligen Schrift nichts geschrieben steht; «nach der Meinung der Kirche sind auch diese

Sitten und Gebräuche beizubehalten, ferner alle diejenigen, die der Heiligen Schrift nicht widersprechen und zur Aufnahme der göttlichen Dogmen, zum Verständnis und zur Stütze des Glaubens und zur sittlichen Erziehung dienen können; sie alle dürfen, wo sie erhalten geblieben sind, nicht abgeschafft werden». Was nun die mündlichen Überlieferungen betrifft, so dürfen die Theologen sie nicht «nach der Weise der Katholiken» anwenden. Von den heiligen Bildern dürfen nicht nur die des Heilands und der allerheiligsten Muttergottes, sondern nach den Beschlüssen des 7. œkumenischen Konzils auch die der übrigen Heiligen verehrt werden. «Ueber die heilige Kommunion finden sich alle Weisungen in der Heiligen Schrift, wo des öfteren davon die Rede ist. Nach der Heiligen Schrift sind die Kirchenlehrer zu Rate zu ziehen. Was die Kirche von ihren Lehren akzeptiert, nehmen auch wir gern an, auch wenn es hier und da unbegreiflich scheint; denn wir haben gelernt, allem Wissen zu misstrauen, das sich dünkt, Gott erkannt zu haben, und wir ordnen alles Denken dem Gehorsam gegen Christus unter».

Mit diesen Worten über die heilige Kommunion lehnt Korydalleus den katholischen Ausdruck «μετουσίωσις» ab und begnügt sich mit den überlieferten griechischen Bezeichnungen, und auf die Frage des Sophronios Poksaskij, ob er den vor zwei Jahren getöteten Kyrillos Lukaris gekannt habe, antwortet er, dass er in ihm einen frommen und weisen Menschen kennen gelernt habe. So hat Korydalleus die theologischen Prinzipien formuliert, die die Kirche von den Aposteln erhalten und gelehrt hat. Auf sie stützt sich nach seiner Meinung die Kirche und löst damit alle theologischen Fragen.

Durch diesen Brief des Theophilos Korydalleus wird bewiesen, dass trotz aller ungünstigen Umstände das orthodoxe Bewusstsein niemals durch die starken fremden theologischen Einflüsse irregeleitet worden ist, sondern dagegen reagierte. Doch die «Unia», die im Südwesten von Russland schon lange herrschte, hatte den Boden zum Gedeihen fremder Anschauungen vorbereitet. Es ist wohl wahr, dass Kyrillos Lukaris durch den Patriarchen von Jerusalem (1608-1644) den im südwestlichen Russland abgeschafften orthodoxen Klerus wieder zur Geltung brachte, sodass Kiew wieder einen orthodoxen Metropoliten erhielt, der über andere russische Bischöfe waltete, aber dennoch vermochten sich die Häupter und Theologen der russischen Kirche nicht sofort von dem katholischen Einfluss freizumachen. Sie setzten ihre theologischen Debatten fort, nicht nur in lateinischer Sprache, sondern auch im katholischen Geiste und nach den Methoden der scholastischen Theologie. Im Jahre 1627 wurde in Kiew die theologische Akademie begründet, und als Sophronios Poksaskij dem Theophilos Korydalleus die obenerwähnten Fragen vorlegte, erschienen in Kiew zwei berühmt gewordene Schriften, der «Kleine Katechismus» des Metropolitan Peter

Mogilas (oder Mowila) von Kiew (1633-1636), der von ihm selbst oder von seinen Theologen verfasst ist, und der «Grosse Katechismus» des Erzpriesters Laurentius Zizanij von Kiew. Diese beiden Bücher bedeuteten eine neue Grunlage der orthodoxen theologischen Wissenschaft [10]. Beide haben den Katechismus Romanus, den Laurentius Zizanij wörtlich abgeschrieben hat [11], und den Katechismus des Jesuiten Petrus Canisius († 1597), jenes berühmten Theologen des 16. Jahrhunderts und Heiligen der Katholischen Kirche zur Vorlage. Peter Mogilas hat diese Quellen freier gehandhabt und richtete sich offenbar nicht nur gegen den Protestantismus, sondern auch gegen die katholische Kirche. Ein im Jahre 1640 in Kiew einberufenes Konzil prüfte unter anderen theologische Fragen auch den Katechismus des Peter Mogilas und fasste den Beschluss, ihn dem Patriarchen von Konstantinopel zur Begutachtung zu unterbreiten.

Nach göttlicher Vorsehung ragte damals unter der zeitgenössischen Theologen Meletios Syrigos († 1663) hervor, der ein Schüler des Theophilos Korydalleus war, in der Frage der «μετουσίωσις» aber nicht mit ihm übereinstimmte. In den Schulen des Westens erzogen, hatte er alle Lehren und Methoden der scholastischen Theologen angenommen und ahmte besonders Bellarmin († 1621) nach, sodass man ihm nachsagte, er «atme ganz Bellarmin» [12]. Doch durch das lange und gründliche Studium der Väter und Lehrer der Kirche wurde er zum hervorragendsten Ausleger der orthodoxen Glaubens. Durch seine wichtigen Schriften hat er auf die zeitgenössischen und späteren Orthodoxen Theologen grössten Einfluss ausgeübt. Bei seiner Teilnahme an der Verurteilung des unter dem Namen von Kyrillos Lukaris herausgegebenen Bekenntnisses verwendete er gegen den Protestantismus alle Waffen der neueren scholastichen Theologie, aber zugleich verteidigte er die orthodoxe Lehre gegen die Angriffe der römischen Kirche.

Nach einer Verständigung mit Vojvoda Basilius Lupus von der Moldauwalachei bestimmte der Patriarch Parthenios I. (1639—1644), an den Peter Mogilas sich gewandt hatte, Jassi zum Treffpunkt der russischen und griechischen Theologen, wo unter anderem der Katechismus des Mogilas besprochen werden sollte. Zu Vertretern (Exarchen und Legaten) des Patriarchen wurden der ehemalige Erzbischof von Nicaea Porphyrios [13] und der «Lehrer der Grossen Kirche Christi» Meletios Syrigos ernannt. Die russische Mission bestand aus Jesaja Trofimowitsch Kazlowszij. Abt des St. Nicolaus-Klosters, dem Prediger Ignaz Oxenowitsch Starusitsch und Josef Kononowitsch, dem Direktor der Kiewer Schule [14]. Der Katechismus wurde in lateinischer Sprache vorgelegt [15] und von Syrigos in die griechische Volkssprache übersetzt, aber im orthodoxen Sinne korrigiert und umgestaltet, denn wie aus den Debatten bereits hervorging, huldigten die Russen in einigen Punkten der römischen Lehre [16]. Die Umarbeitung des Werkes war aber derart radikal, dass die «Darlegung des Glaubens» wie der Katechismus des

Mogilas von Syrigos anders betitelt und von den Zeitgenossen als ein Werk des letzteren angesehen wurde [17]. In dieser neuen Gestalt wurde der Katechismus am 30. Oktober 1642 dem Patriarchen Parthenios gesandt und am 11. März 1643 durch Konzilbeschluss angenommen, und nachdem er später auch von den Patriarchen Joannikios von Alexandrien (1645-1657), von Makarios von Antiochien (1647-1672), von Paisios von Jerusalem (1646-1660) und von einigen anderen Metropoliten und Klerikern unterschrieben worden war, erschien er als «Orthodoxes Glaubensbekenntnis der allgemeinen apostolischen Kirche des Morgenlandes» (Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς) [18]. Als solches gelangte dieses Bekenntnis in der orthodoxen Kirche zu grosser Geltung. Es wurde auch Peter Mogilas selbst zugeschickt, zu dem sich auch Meletios Syrigos begab, um ihn über die von der orthodoxen Kirche beanstandeten Punkte zu orientieren und ihn zu überzeugen.

Peter Mogilas aber, dem der Papst Urban VII. (1623-1644) unterdessen am 3. November 1643 nach den obenerwähnten Ereignissen [19] gratuliert hatte, war mit den an seinem Katechismus vorgenommenen Aenderungen nicht einverstanden; im Jahre 1645 veröffentlichte er in polnischer und ruthenischer Sprache seinen «Kleinen Katechismus» und kurz vor seinem Tode auch sein «Εὐχολόγιον» (Trebnik); hier legte er seine Lehre dar, die in einigen Punkten mit der der römischen Kirche übereinstimmte und zu der Lehre der orthodoxen Kirche in Gegensatz stand. Dem polnisch und ruthenisch veröffentlichen «Kleinen Katechismus» des Mogilas liegt offensichtlich sein ursprünglicher Text zugrunde, die bis heute erhaltenen lateinischen Uebersetzungen aber gehen auf den von Syrigos umgestalteten Text zurück [20].

Abgesehen von geringfügigen Unterschieden findet man beim Vergleich des «Kleinen Katechismus» des Mogilas mit der Lehre der orthodoxen Kirche wesentliche Abweichungen vor allem hinsichtlich der Wandlung bei der Kommunion, der Taufe und des Zwischenzustandes der Seelen [21]. Für das im Jahre 1662 in Amsterdam erschienene und mit lateinischer Uebersetzung versehene «Glaubensbekenntnis der allgemeinen apostolischen Kirche des Morgenlandes» aber ist der reichliche Gebrauch von Stellen und Worten der alten Kirchenväter kennzeichnend, ferner der Geist der rechtgläubigen allgemeinen Kirche, der trotz der äusserlichen scholastischen Darstellungsweise daraus weht. So liegt deutlich vor Augen, dass der Einfluss der scholastischen Theologie nur ganz äusserlich war.

Durch die Tätigkeit der zahlreichen im Orient ansässigen Jesuiten und anderer römischer Missionare war im 17. Jahrhundert das orthodoxe Morgenland wieder von katholischen Schriften in griechischer Sprache überschwemmt, und Leo Allatius († 1669) suchte mit gleichgesinnten Theologen der Athanasianischen Schule zu Rom durch bedeutende Schriften zu beweisen, dass die orientalische Kirche mit der römischen immer übereingestimmt

habe. Sogar in die kirchlichen und liturgischen Bücher der orthodoxen Kirche fanden katholische Lehren Eingang. Der Russe Arsenij Suchanow zeigte zum Beispiel dem damals in Rumänien weilenden Patriarchen Paisios von Jerusalem (1645-1660) ein solches Buch, das das Glaubensbekenntnis mit dem Zusatz «Filioque» enthielt.

Durch diese hartnäckigen Versuche war der katholische Einfluss derart gekräftigt worden, dass die im Jahre 1668 in Leukosia auf Cypern einberufene Synode in einigen Punkten katholische Lehren verkündete. Die Hauptrolle auf dieser Synode spielte nämlich der in Rom erzogene Hilarion Kigalas(† 1682), der später Erzbischof von Cypern wurde. Vier Jahre später (1672) berief der tüchtige Patriarch Dositheos II. von Jerusalem (1669-1707) ein grosses Konzil ein. Hier legte er die Lehre der orthodoxen Kirche im Gegensatz zum Protestantismus und auch zum Katholizismus dar, nachdem er bewiesen hatte, dass das unter seinem Namen gehende Bekenntnis, selbst wenn es von Kyrillos Lukaris verfasst sein sollte, die Lehre der orthodoxen Kirche nicht enthielt. Die Akten dieser Synode erhielten den Namen «Schild der Orthodoxie». Dieselbe Synode gab auch ein eigenes Bekenntnis, «Bekenntnis des Dositheos» genannt, heraus, das 18 Kapitel und 4 Fragen und Antworten enthielt. Dieses Bekenntnis gelangte in der orthodoxen Kirche zu grossem Ansehen. Es ist wahr, dass bei seiner Abfassung Dositheos die Darstellungsmethode des Meletios Syrigos befolgte; aber in der Frage des Zwischenzustandes der Seelen äusserte er sich nicht deutlich. Diesen Punkt korrigierte er, als er i. J. 1690 sein Handbuch gegen die Calvinisten herausgab, damit man nicht glaube, er huldige der katholischen Lehre vom Fegefeuer [22]). Trotz allem bedeutet das Bekenntnis des Dositheos eine schöne und rechtgläubige Darstellung der orthodoxen Lehre, und die fremden Einflüsse auf sie waren ganz äusserlicher Natur.

Nach dem Beispiel des Meletios Syrigos versuchte Dositheos, dem Ausdruck «μετουσίωσις» Geltung zu verschaffen, indem er ihn im orthodoxen Sinne verstand. Damals wurde im Westen um diesen Terminus zwischen den Calvinisten unter Führung des Pastors J. Claud von Chareton bei Paris einerseits und den Jansenisten P. Nicole und A. Arnauld und den Katholiken andererseits ein heftiger Kampf geführt. Jede Partei bemühte sich, die orthodoxe Kirche mit sich in Uebereinstimmung zu bringen. Bei der Abwehr gegen die Calvinisten, die sich auf das Bekenntnis des Lukaris beriefen, gelang es der katholischen Kirche durch den Grafen Nointel, den Gesandten Frankreichs in der Türkei, die Meinungen der griechischen Theologen und der orthodoxen Kirche über die Eucharistie zu erfahren. Die von Dositheos in Jerusalem einberufenen Synode war nicht ohne Beziehung zu dieser Bewegung. Die Anschauungen der griechischen Theologen wurden in einer speziellen Schrift veröffentlicht unter dem Titel «Perpetuité de la

fois de l'église catholique touchant de l'Eucharistie, defendue contre le livre du sieur Claud ministre du Chareton», 1669 (Bd. III und IV).

Doch die Lehre von der heiligen Eucharistie verursachte auch der orthodoxen Kirche Unruhe, was nur auf die Wirkungen der katholischen scholastischen Theologie zurückzuführen war. Diese Wirkungen waren besonders in den Schulen von Russland stark, wo der Unterricht, besonders in der Dogmatik, in lateinischer Sprache stattfand und nach den scholastischen Methoden der westlichen Theologen erfolgte. Gegen Mitte des 17. Jahrhunderts wirkte in Moskau der aus Chios stammende Paisios Ligaridis († 1678), ein ehemaliger Schüler des Athanasianischen Seminars zu Rom, der die unter den russischen Theologen herrschenden katholischen Anschaungen bestärkte. Der Patriarch Dositheos von Jerusalem entzog ihm als «lateinfreundlichem» Theologen die bischöfliche Würde (1671), und 1683 sandte er zwei Griechen aus Kephallonien als Lehrer nach Moskau, nämlich die Brüder Joannikios und Sophronios Lichudis [23]). Nach ihrer Fahrt durch die Walachei und Transsylvanien wurden sie in Polen von den Jesuiten aufgehalten und in theogische Debatten namentlich über die Eucharistie verstrickt, und erst zwei Jahre darauf gelangten sie nach Moskau, wo sie die theologische Akademie begründeten. Die dortigen Theologen unter Führung des Johannes Bjelowodskij forderten die beiden Brüder zu einer Disputation auf, wobei sich herausstellte, dass die katholische Anschauung von der Komunion sich von Kiew auch nach Moskau verpflanzt hatte. Die im «Kleinen Katechismus» des Mogilas dargelegte katholische Lehre von der Verwandlung der Elemente durch die Worte des Priesters wurde in Schutz genommen, als ob es sich um ein Dogma der orthodoxen Kirche handle. Die Lichuden bekämpften diese Lehre, und nachdem sie in den ersten Debatten Sieger geblieben waren, mussten sie auch gegen die katholisch gesinnten Symeon Poletzkij und Symeon Medvedew zu Felde ziehen, von denen der letzere gegen Ende des Jahres 1685 oder zu Beginn des Jahres 1686 eine Schrift «Über das Brot des Lebens» (Kniga glagolemaja Chljeb zivotnij) veröffentlichte, die grosse Verbreitung fand. Mit Hilfe des russischen Mönches Euthymios übersetzten die Brüder Lichudis verschiedene Bücher aus dem Griechischen, darunter auch das «Orthodoxe Bekenntnis», dessen Text sie korrigierten [24]). Die Moskauer Gebildeten spalteten sich in zwei gleich starke Parteien; auch das Volk nahm an den Streitigkeiten Anteil, und überall in der Stadt fanden heftige Debatten über heilige Kommunion statt.

Medvedew, der sich durch die Jesuiten in Moskau gestärkt fühlte, hetzte das niedere Volk gegen die griechischen Lehrer und gegen den Patriarchen Joachim auf. Die Brüder Lichudis wiederum veröffentlichten gegen Medvedew eine Schrift unter dem Titel «Heilmittel gegen die giftigen Schlangenbisse zum allgemeinen Nutzen und Heil derer, die über die Vollziehung

des Sakramentes des heiligen Abendmahles nicht recht denken» (Acos, ili vratsevanje protivopolagaemoe jadovidimougrizeniem zmievich), die ins Russische übertragen wurde und tiefen Eindruck machte. Medvedew antwortete darauf mit seinen Schrift «Vom Manna des Lebens» (Kniga o Manne Chlieba Zivotnavo), worin er die katholische Anschauung von der Kommunion verteidigte und die russische Kirche tadelte, weil sie der griechischen Lehre folgte. In den Streit mischte sich auch der kaiserliche Hof; denn Sophia, die Schwester Peters des Grossen, unterstützte Medvedew bei seinem Streben nach der Patriarchenwürde. Dabei drohte man sogar, den Patriarchen und die Brüder Lichudis zu ermorden. Der Patriarch Joachim schrieb daher an den Metropoliten Gedeon von Kiew und bat um die Meinung seiner Theologen; da sich aber die Antwort verspätete, wandte er sich im Jahre 1689 auch an die Patriarchen des Ostens und ersuchte sie um eine genaue Darlegung der Anschauungen der orthodoxen Kirche. Da endlich erklärten die Kiewer Theologen gezwungenermassen, dass sie die Anschauungen des Medvedew teilten, der ihrer Meinung nach auf dem Boden der russisch orthodoxen Kirche stehe[25]). Der Patriarch von Moskau verlangte darauf in seiner Ratlosigkeit, dass man von Kiew Theologen nach Moskau sende, die mit ihm und den Lichuden diskutieren sollten, und er belegte Medvedew mit dem Bannfluch, dessen Anshauungen auf einer Synode in Moskau im Januar 1690 verurteilt wurden. Und ein Jahr später wurde Medvedew von Peter dem Grossen als politischer Verbrecher und Umstürzler zum Tode verurteilt. Mit wirksamen Schriften verteidigten die Lichuden die orthodoxe Kirche gegen die katholische Richtung und bekehrten die Russen vollkommen[26]). Endlich, am 14. März 1691, gelangte in Moskau auch die Antwort der Patriarchen Dositheos von Jerusalem um Kallinikos II. von Konstantinopel, an, worin die orthodoxe Lehre von der heiligen Kommunion dargelegt war[27]).

Auch in Konstantinopel wurde um diese Frage heftig gestritten. In Moskau war darüber debattiert worden, wann die Wandlung der Elemente geschieht, aber in Konstantinopel ging es um den Ausdruck «μετουσίωσις». Ein trefflicher Gelehrter und Theologe, Johannes Karyophyllis († 1692), der den Anschauungen des Theophilos Korydalleus huldigte, wiess den katholischen Ausdruck zurück und bekämpfte die Anhänger des Meletios Syrigos, die die scholastischen Methoden in der Theologie anwandten. Das Haupt der Anhänger des Syrigos war der Patriarch Dositheos von Jerusalem selbst. An dessen Neffen und späteren Nachfolger Chrysanthos (1707 - 1731) schrieb Karyophyllis folgende bezeichnende Worte: «Wir führen weder etwas Neues ein, noch rühren wir an das als gut Befundene; wir halten an dem fest, was von den Konzilien verordnet und von den heiligen Lehren der Kirche anerkannt ist, und in jeder christlichen und kirchlichen Sache berufen wir uns aufs genauste auf ihre Worte. Ihr dagegen führt Neuerungen ein und

rührt an das Alte, indem ihr müssige Dinge treibt; ihr schreibt Bekenntnisse und Darlegungen eures Glaubens, als ob die orthodoxe Kirche in euren Tagen ganz armselig und von allem beraubt wäre, ihr lasst die von den heiligen Lehrern zum Verständnis der heiligen Kommunion geprägten Worte ausser acht, ihr lehrt die «μετουσίωσις»... Ihr nehmt den ganzen Unsinn der Katholiken bezüglich dieses erhabenen Sakramentes an samt dem seltsamen Wort «μετουσίωσις»... und in euren Lehren erwähnt ihr auch die Darlegungen des Syrigos, die er in Jassi machte, um die «μετουσίωσις» zu beweisen». Diese seine Meinungen bekräftigte Karyophyllis auch durch Schriften, die Dositheos beantwortete. Diese Streitigkeiten nahmen einen unangenehmen Charakter an, da auch Alexander Mavrokordatos († 1709) sich einmischte. Der Streit wurde umso heftiger, als man glaubte, dass derjenige, der den Ausdruck «μετουσίωσις» gebrauche, auch die Wandlung bei der Eucharistie leugne. Johannes Karyophyllis war aber zweifellos orthodox[28]). Endlich wurde in Konstantinopel von dem Patriarchen Kallinikos II. im Jahre 1691 ein Konzil einberufen, das den Ausdruck «μετουσίωσις» als «προεγνωσμένος» bezeichnete und bestimmte, dass dieser Terminus nichts anderes bezeichne, «als was die Wandlung beim Sakrament bedeutet» [29]). Um die Annahme des Ausdrucks «μετουσίωσις» zu rechtfertigen, fügte die Synode hinzu: «Die Kirche gebraucht dieses Wort, weil es von Nebenbedeutungen frei und über alle Spitzfindigkeiten der Ketzer gegen dieses Sakrament erhaben ist» [30]). Es steht jedenfalls fest, dass die orthodoxe Kirche den Ausdruck «μετουσίωσις» annahm, doch nicht im selben Sinne wie die Katholiken. In seinem Bekenntnis bemerkte Dositheos: «Wir glauben, dass in dem Wort «μετουσίωσις» die Art und Weise zum Ausdruck gebracht wird, wie das Brot und der Wein sich in den Leib und das Blut des Herrn verwandeln... und dass das Brot und der Wein nach der Heiligung weder pro forma noch pro effigie noch wegen einer überaus grossen Gnade noch durch die Gemeinschaft oder Gegenwart der Gottheit des Eingeborenen Sohnes allein in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, auch nicht, dass der Zustand des Leibes und des Weines in irgendeinen Zustand des Leibes und Blutes Christi in der Art einer Verwandlung oder Veränderung übergeführt wird, sondern wahrhaftig und tatsächlich und wesenhaft wird das Brot zum wahren Leib des Herrn und der Wein zum wahren Blut des Herrn» [31]).

Diese Wahrheiten lehrte Dositheos bei der Erklärung des Wortes «μετουσίωσις». Nach seinem Tode erkannten sein Neffe und Nachfolger, der Patriarch Chrysanthos von Jerusalem (1707-1731) und die übrigen Patriarchen des Ostens die von Peter dem Grossen († 1725) geschaffene Russische Synode an und beschickten sie mit einer Darstellung der orthodoxen Lehre, die auf dem Bekenntnis des Dositheos beruhte. Sie wurde im Jahre 1723 auch den englischen «Anomoten» (Nonjurors) zugesandt, die um ihre

Vereinigung mit der rechtgläubigen Kirche ersucht hatten. Diese Urkunde gelangte bei den russischen Theologen zu grossem Ansehen und wurde unter dem Titel «Brief der Allerheiligsten Patriarchen der allgemeinen Kirche des Ostens über den rechten Glauben» oder verkürzt «Patriarchenbrief» (Poslanje patriarchov) weit bekannt [32]).

Während der Verhandlungen mit den englischen «Anomoten» berief die orthodoxe Kirche verschiedene Synoden ein zur Abwehr der Einflüsse von aussen. Zu diesen Synoden gehört die unter dem Patriarchen Jeremias III. von Konstantinopel (1716-26, 1732-33) versammelte «Ἐνδημοῦσα Σύνοδος» und die im Jahre 1727 unter Paisios II. (1726-32) tagende. Auf der ersten erfolgte eine Widerlegung der katholischen Lehre [33]), und auf der zweiten wurde ein ausführliches «Glaubensbekenntnis» geschaffen, in dem die orthodoxe Lehre positiv dargestellt und im Gegensatz zur römischen Kirche festgelegt wurde [34]). Dieses Bekenntnis ist in jeder Hinsicht das beste und bedeutet ein Abwehrmittel ersten Ranges gegen die Methoden der scholastischen Theologie das Westens.

Aus dem bisher Gesagten geht deutlich hervor, dass die Behauptung einiger moderner katholischer Theologen, die orthodoxe Theologie habe durch die Annahme des Ausdrucks «μετουσίωσις» ein katholisches Dogma akzeptiert, irrig ist. Durch die Übernahme dieses Ausdrucks in die «Bekenntnisse» des 17. Jahrhunderts, deren theologischer Wert für die orthodoxe Kirche von grosser Wichtigkeit ist, ist ihrer dogmatischen Lehre nichts wesentlich neues hinzugefügt worden; denn für die orthodoxe Kirche hat dieser Ausdruck dieselbe Bedeutung wie die alten dogmatischen Termini «μεταρρύθμισις», «μεταβολή», «μεταποίησις». Die Lehre von der Eucharistie ist immer dieselbe geblieben, wie sie ursprünglich war und wie sie überliefert und gelehrt wurde. Dasselbe gilt auch von der übrigen in den «Bekenntnissen» dargelegten Lehre.

Obgleich sich die orthodoxe Kirche grösstenteils unter Herrschaft der Mohammedaner befand und obwohl sie den starken Einflüssen des westlichen Christentums ausgesetzt war, hat sie dank der Gnade des ihr innewohnenden Heiligen Geistes dennoch vermocht, jede Veränderung ihrer Lehre zu vermeiden, das Erbe des rechten Glaubens unversehrt und unverfälscht zu erhalten und eine einige und ungeteilte Kirche zu bleiben.

Anmerkungen

[1]) *Ph. Meyer,* Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechtzehnten Jahrhundert (mit einer allgem. Einleitung) Leipzig 1899 S. 97 ff. Vgl Erzbischof von Athen *Chrysostomos,* Σχέσεις 'Ορθοδόξων καὶ Διαμαρτυρομένων ἀπὸ 'Ιερεμίου Β' μέχρι Κυρίλλου Λουκάρεως. Jerusalem 1927. Ueber die sogenannten «Bekenntnissbücher» der Orthodoxen Kirche siehe: *E. J. Kimmet - Weisenborn,* Monumenta fidei Ecclesiae orientalis I - II. Jenae 1851. *J, Mesoloras,* Συμβολικὴ τῆς 'Ορθοδόξου

'Ανατολικῆς 'Εκκλησίας. Bd. I. Τὰ Συμβολικὰ βιβλία. Athen 1883. *J. Michalcescu*, Θησαυρὸς τῆς 'Ορθοδοξίας. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen. Leipzig 1904. *W. Gass*, Symbolik der griechischen Kirche. Berlin 1872. *F. Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Confessions-Kunde. 1. Die orthodoxe anatolische Kirche. Tübingen 1842. *Chr. Andrutzos*, Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου². Athen 1930. *Dem. S. Balanos*, Σύμβολα καὶ Συμβολικὰ βιβλία. Athen 1919.

²) *Joh. Mesoloras*, a. a. O. I, 140.

³) *M. Jugie*, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Parisiis 1930 III, 33: «Per iotam epocham byzantinam terminos scholasticos materia et forma (ὕλη, μορφὴ seu εἶδος) omnes fere ignorarunt».

⁴) Τοῦ ταπεινοῦ μητροπολίτου Φιλαδελφείας Γαβριὴλ 'Επιτρόπου καὶ 'Εξάρχου Πατριαρχικοῦ Συνταγμάτιον Περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν Μυστηρίων. Venedig 1600.

⁵) *Th. Smith*, Collectanea de Cyrillo Lucaris Patriarcha Constantino politano. Londini 1707. *J. Aymon*, Monuments authentiques de la religion bes grecs... A la Haye 1882. *E. Hurmuzaki*, Documente privitore la istoria Romaniior IV, I. Bucuresti 1882. *E. Legrand*, Bibliographie hellenique (XVII s.) Bd. IV. Paris 1896. *A. Pichler*, Geschichte des Protestantismus in der orient. Kirche im XVIII Jahrhundert, oder: Kyrillus Lucaris und seine Zeit. München 1862. *Ph. Meyer*, Lucaris Cyrill, in Herzog-Hauck, RE³, XI (1902) 682 90. Erzbischof von Athen *Chrysostomos*, Κύριλλος Λούκαρις. Athen 1907. *Dem. S. Balanos*, 'Η 'Ομολογία Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως. Athen 1906. *Jezekiel*, Metropolit von Thessalien und Phanariophersallon, 'Ο ἐθνομάρτυς Πατριάρχης Κύριλλος Λούκαρις. Tergest 1906. *G. Hofmann*, Griechische Patriarchen und Römische Päpste. II, i. Patriarch Kyrillos Lukaris und die Römische Kirche. Roma (Orientalia Christiana) 1929.

⁶) *Dositheos* von Jerusalem, Τόμος 'Αγάπης. 'Εν 'Ιασίῳ 1699 S. 552.

⁷) *A. Demetrakopulos*, Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων τοῦ Μητροφάνους Κριτοπούλου. Leipzig 1870. *K. Dyobuniotes*, Μητροφάνης Κριτόπουλος. Athen 1915. Erzbischof von Athen *Chrysostomos*, 'Ιστορία τῆς 'Εκκλησίας 'Αλεξανδρείας. Alexandrien 1935, S. 989 ff. *Joh. Karmires*, Μητροφάνης Κριτόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ. Athen 1937.

⁸) *Ph. Meyer* a. a. O. 10 f.

⁹) Der Brief ist von *Eug. Bulgaris* veröffentlicht am Ende des Werkes von *Adam Zörnikawius*, Über den Heiligen Geist (russ.). St. Petersburg 1797 II, 742/49.

¹⁰) *Jieromonachij Tarasij*, Krise in der alten russischen Theologie (russ.). Warschau 1928 S. 55 f. Hier das Werk von *Petrus Moghila* wird genannt: «Pravoslavnoe Ispovedanije» (Othodoxes Bekenntnis). Petrus Moghila hat das Werk unter dem Titel «Kleiner Katechismus» veröffentlicht und, wie es scheint, später hat es den Titel «Orthodoxes Bekenntnis» bekommen. Im cod. Constantinop. gr. 360 (Μετόχιον Παναγίου Τάφου) trägt es den Titel, nach der Umarbeitung von *Meletius Syrigos*: «"Εκθεσις πίστεως τῆς ἐν Ρωσσίᾳ τῇ Μικρᾷ 'Εκκλησίας (ἣν καὶ κατήχησιν ὠνόμασαν) ἐκδοθεῖσα...». Vgl. *K. Delikanes*, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα. Konstantinopel 1905 III, 30. *A. Papadopulos-Kerameus*, 'Ιεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη IV, 334.

¹¹) *Th. Ilinskij*, Der grosse Katechismus des Laurentius Zizania (Veröffentlichungen d. Akademie von Kiew 1898 u. 1899).

¹²) *Dem. Prokopius*, Περὶ τῶν λογίων Γραικῶν bei *K. Sathas* Bibliotheka medii aevi (Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη) III, 484/5. Ueber *Meletius Syrigos* Vgl. *Ph. Meyer*, in Herzog-Hauck RE³, XII, 563/4. *J. Pargoire*, 'Echos d'Orient XI (1908) 264 f.

¹³) Porphyrius von Nicäa ist im Jahre 1640 entlassen und ist ein neuer Metro-

polit mit dem selben Namen erwählt worden im Juni 1640. Vgl. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια Κωνσταντινουπόλεως II, 697. *J. Pargoire*, in 'Echos d'Orient XII, 34 Anm.

[14]) *E. Legrand*, Bibliographie hellénique (XVII siècle) IV, 116.

[15]) *Meletius Syrigos* hat es ausdrücklich betont in der an Patriarchen *Parthenius* zugesandten Uebersetzung, die im cod. Constantinop. gr. 360 (Μετόχιον Παναγίου Τάφου) erhalten wurde: «Ἡ βίβλος αὕτη προσηνέχθη ἡμῖν λατινιστὶ τὸ πρῶτον γεγραμμένη». Vgl. *A. Demetrakopulos*, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς. Leipzig 1872 S. 156.

[16]) *E. de Humuzaki*, Documente privitore la istoria romanilor, Bd. IV, 1 S. 668 f. *E. de Schelstrate*, Acta orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresin. Romae 1739 S. 404 f. *K. Delikanes a*. a. 0. III, 31-2.

[17]) *Johannes Karyophylles* nannte sie «Ἔκθεσις τοῦ Συρίγου». Auch die Synode vom Jahre 1691, die *Karyophylles* verurteilt hat, glaubte an sie als Werk des *Syrigos*. *M. Gedeon*, Κανονικαὶ διατάξεις. Konstantinopel 1888-9 I, 102.

[18]) *Joh. Mesoloras* a. a. O. I, 376 f.

[19]) *E. Legrand* a. a. O. IV, 117.

[20]) *A. Malvy — M. Willer, S. J.*, La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolite de Kiev (1633/46) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle, Texte latin inédit avec introduction et notes critique (Orientalia Christiana, X). Roma 1927.

[21]) Vgl. *M. Jugie*, La confession orthodoxe de Pierre Moghila à propos d'une publication récent, «Échos d'Orient» 32(1929)425f.

[22]) Erzbischof von Athen *Crysostomos*, Δοσίθεος Πατριάρχης Ἱεροσολύμων (1741-1707). Jerusalem 1907 S. 24f. *A. Palmieri*, Dositeo Patriarcha greco di Jerusaleme. Firenze 1909 S. 19f.

[23]) Vgl. A. Laskaris, Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος Παρνασσός. Konstantinopel II, 14/44. VII, 27 f. *M. Smentsovskij* (russ.). St. Petersburg 1899. Vgl. auch *Chrysostomos Papadopulos*, Erzbischof von Athen, Οἱ Πατριάρχαι Ἱεροσολύμων ὡς πνευματικοὶ χειραγωγοὶ τῆς Ρωσίας κατὰ τὸν ιζ' αἰῶνα. Jerusalem 1907 S. 193 f. (Hier weitere Literatur).

[24]) *Kimmel*, Monumenta fidei Ecclesiae orientalis S. LXVI f.

[25]) Osten. Pamiatnik rouskoï douchovnoï pismmennosti XVII vieca. Kazan 1865 S. 17 f. S. 74-103 über *Medwedev*, seine Verurteilung und seine Reue.

[26]) *A. Demetracopulos*, Ὀρθόδοξος Ἑλλὰς S. 173.

[27]) *Smentsovskij* a. a. O. S. 151-232. Vgl. *S. Smyrnov*, Geschichte der Akademie von Moskau (russ.). Moskau 1855 S. 25/31.

([28]) *Chrysostomos Papadopulos*, Erzbischof von Athen, Ἰωάννης Καρυοφύλλης. Alexandrien 1918 S. 17. Vgl. *M. Jugie*, Le mot transsubstantiation chez les Grecs après 1629, in Echos d'Orient X (1907) 70 f.

[29]) *M. Gedeon*, Κανονικαὶ Διατάξεις I, 99-105. *I. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, XXXVII, 473/82.

[30]) *Dositheos* von Jerusalem, Ἐγχειρίδιον κατὰ Καρυοφύλλου. Ἐν Ἰασίῳ 1694 S. 100/101. *M. Gedeon*, Κανονικαὶ Διατάξεις I, 101.

[31]) *Joh. Mesoloras*, Συμβολική. Παράρτημα S. 119.

[32]) *K. Delikanes* a. a. O. III, 237 f. *Mansi*, XXXVII, 579/98. Vgl. *Chrysostomos Papadopulos*, Erzbischof von Athen, Ἀπόπειραι ἑνώσεως τῶν Ἄγγλων Ἀνωμότων (Nonjurors) μετὰ τῶν Ὀρθοδόξων (1716-1725). Alexandrien 1911 S. 44f.

[33]) *Mansi*, XXXVII, 120-157.

[34]) *Mansi*, XXXVII, 889-909.

Sur le même sujet, prend ensuite la parole M. Dyovouniotis.

COMMUNICATION
DE M. K. DYOVOUNIOTIS, PROFESSEUR DE L'HISTOIRE DES DOGMES A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die äusseren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie, besonders seit der Eroberung Konstantinopels.

Die in der Heiligen Schrift enthaltene Offenbarung Gottes an die Menschen, die sich aus pädagogischen Gründen stufenweise enthüllt hat, wurde in Jesus Christus vollendet. Die in Christus offenbarte Wahrheit ist deshalb unveränderlich und muss unveränderlich bleiben. Das schliesst aber ein möglichst tiefes Verständnis und eine ausführliche Enfaltung der göttlichen Offenbarung nicht aus, sondern geradezu ein, da der menschliche Geist von Natur das Bedürfnis hat, alles, was vor ihm liegt, zu enthüllen und klar zur Erkenntnis zu bringen. Daher haben Theologie und Kirche die Pflicht, die göttliche Offenbarung nicht nur unverändert zu bewahren, sondern auch danach zu streben, sie immer vollkommener und tiefer zu verstehen. Die Kirche hat also ihren Gliedern die Wege zum Verständnis und zur besseren Kenntnis der göttlichen Offenbarung zu weisen, indem sie vor Irrtümern und Angriffen seitens der Häretiker zu schützen sucht, zumal sie selbst—von dem ihr innewohnenden heiligen Geist geleitet—in ihrer Gesamtheit unfehlbar ist. Wenn aber die Kirche den heiligen Geist besitzt und von ihm zur Auffindung der Wahrheit angeleitet wird, so schliesst das die menschliche Tätigkeit nicht aus, sondern setzt sie vielmer voraus, da der Geist Gottes und seine Gnade niemand mit Gewalt zwingen, sondern den, der nach der Wahrheit sucht und forscht, fördern und erleuchten.

So können wir beobachten, dass die Kirche schon bald nach ihrer Entstehung mit geradezu göttlichem Eifer versucht hat, die Gläubigen vor Irrtümern und Angriffen zu bewahren und zum rechten Verständnis der in der Heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung zu bringen. Diesen in der griechischen Kirche bekundeten Willen zur Entfaltung und Festsetzung der Dogmen und der kirchlichen Lehre überhaupt haben unglückliche äussere Umstände gehemmt, sodass das Werk, das mit Eifer begonnen war, halbfertig liegen geblieben ist. Diese ungünstigen Verhältneisse, die schon frühzeitig eintraten und sich von Tag zu Tag vermehrten, erreichten ihren Höhepunkt vor allem in den Jahren nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken. Der im Osten damals infolge fehlender Schulen einsetzende Rückgang der allgemeinen und folglich auch der theologischen Bildung zwang diejenigen, die eine höhere und speziell auch theologische Ausbildung haben wollten, an den Universitäten des Abendlandes zu stu-

dieren, die natürlich ihren Einfluss auf sie ausübten. Dazu trug zweifellos auch das Studium der von abendländischen Gelehrten verfassten Schriften bei. Dieser Einfluss ist ganz augenscheinlich, besonders bei denen, die auf den Universitäten des Abendlandes Theologie studiert haben, sodass man, wenn man ihre Werke heute unter diesem Gesichtspunkt liest, auch ohne andere Quellen sagen kann, ob sie auf katholischen oder protestantischen Universitäten studiert haben.

Die zu jener Zeit einsetzende Entfaltung und Gestaltung der Dogmen seitens der katholischen und protestantischen Kirche und die Zwangslage, in der sich die orthodoxe Theologie zuweilen befand, ihre Meinung über diese Dogmen zu äussern und ihre Lehre gegen sie abzugrenzen, bewirkte andererseits, dass die orthodoxe Lehre mitunter ohne gründliches Studium und Wissen von der Lehre der Väter der griechischen Kirche und ihrem Geiste formuliert wurde. Und während die orthodoxe Kirche in früherer Zeit durch ökumenische Konzilien nach langen Beratungen und mit bewundernswerter Exaktheit ihre Dogmen über die Dreifaltigkeit Gottes und die Person Jesu Christi aufstellte, nahm die Theologie der griechischen Kirche damals Lehren der katholischen oder protestantischen Kirche auf, ohne sie eingehend zu prüfen, weil sie glaubte, dass diese auch die Lehre der orthodoxen Kirche zum Ausdruck bringen. Das kann man auch in einigen Glaubensbekenntnissen der griechischen Kirche beobachten, die man deshalb auch nicht als gleichberechtigt mit dem Symbol von Nikäa-Konstantinopel betrachten kann, wie einige von uns gemeint haben. Diese Lehren aber, die unsere Theologie von der katholischen und protestantischen Kirche übernommen hat, dürfen gewiss nicht einfach deshalb, weil sie von da übernommen worden sind, sondern nur auf Grund eingehenden Studiums und fleissiger Untersuchung abgelehnt werden; denn einige von ihnen können ja auch auf der Lehre der alten Kirche beruhen und demzufolge richtig sein. Deshalb muss die theologische Wissenschaft die von der katholischen und protestantischen Kirche übernommenen Lehren heute vorsichtig prüfen und nach sorgfältiger Untersuchung bestimmen, welche von ihnen von der orthodoxen Kirche angenommen werden können und müssen, da sie auf ihrer Lehre beruhen und ihrem Geiste entsprechen. Es versteht sich von selbst, dass diese Festlegung nicht einfach ist, und deshalb glaube ich, dass dieser theologische Kongress, der ja alle zwei Jahre stattfinden soll, nicht sofort alle Fragen in Angriff nehmen muss, die sich auf dieses Thema beziehen, zumal es viele sind und sie besonderer Aufmerksamkeit und gründlichen Studiums bedürfen. Ich bin also der Meinung, dass unser Kongress bezüglich dieses Themas heute nur einige wichtige Probleme festlegen und erst später nach ihrer Lösung oder Klärung trachten soll, und zwar folgendermassen: Nachdem die Probleme von dem gegenwärtigen Kongress festgelegt worden sind, soll nach Beendigung dieses

I. Kongresses jede theologische Fakultät einen ihrer Professoren, den sie dafür geeignet hält, als Referenten wählen. Dieser soll sein Referat ausarbeiten und seiner Fakultät vorlegen, die darüber diskutieren und ihre Meinung dazu äussern wird. Die Urteile der einzelnen Fakultäten sollen gedruckt und den übrigen Fakultäten zugestellt werden, sodass man sich auf dem nächsten Kongress über diese Fragen gründlich aussprechen und wenn möglich auch die diesbezüglichen Lehren der Kirche festlegen kann. Diese Arbeit wird der theologischen Wissenschaft gewiss sehr von Nutzen sein und der Kirche die Arbeit erleichtern, wenn sie die Zeit für gekommen hält, ihre Lehren über diese Fragen offiziell zu formulieren.

Folgende Fragen schlage ich vor, auf die beschriebene Weise zu untersuchen:

1. Ob die in der katholischen Kirche bestehende Unterscheidung der heiligen Ueberlieferung in eine apostolische und eine kirchliche von uns anerkannt werden kann, und ob die erstere nur einen auslegenden oder auch einen ergänzenden Charakter für die heilige Schrift hat.

2. Ob die Lehre der katholischen Kirche über die Wirkung der Sakramente ex opere operantis und ex opere operato von uns angenommen werden kann

3. Ob die Lehre der katholischen Kirche über den character indelebilis der Sakramente, die nicht wiederholt werden können, von uns anerkannt werden darf, und wenn nicht, wie dann das Verbieten der Wiederholung der drei Sakramente erklärt werden soll.

4. Welche Lehre die griechische Kirche über die «οἰκονομία» im allgemeinen und besonders die Sakramente betreffend hat, und worauf sie beruht.

5. Ob die Lehre der katholischen Kirche über die gänzliche Tilgung der Erbsünde durch das Sakrament der Taufe, wobei nur die concupiscentia zurückbleibt, von uns anerkannt werden kann, und ob sich diese Lehre auf die Lehre der griechischen Kirche über die Folgen der Erbsünde stützen kann, und wie sie die Notwendigkeit der Taufe von Kindern, die von getauften Eltern geboren sind, auf Grund der Lehre der griechischen Kirche von dem Traducianismus erklärt.

6. Ob die Lehre der katholischen Kirche über die beim heiligen Abendmahl erfolgende transsubstantiatio in ihrer scholastischen Weise von uns angenommen werden kann.

Ich denke, dass die genannten sechs Fragen vorläufig genügen, um im einzelnen untersucht zu werden, und dass so die Diskussion vorbereitet und erleichtert werden kann, die auf dem nächsten Kongress darüber stattfinden soll. Die anderen Fragen, die sich noch auf dieses Thema beziehen, können dann dem übernächsten Kongress vorgelegt werden.

Sur le même sujet, le professeur G. Florovsky est ensuite appelé à prendre la parole.

COMMUNICATION
DE M. G. FLOROVSKY, PROFESSEUR A L'INSTITUT
DE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE PARIS

Westliche Einflüsse in der russischen Theologie.

Die Frage nach westlichen Einflüssen oder Einschaltungen in der orthodoxen Theologie ist verwickelt. Auch heute noch wird sie bisweilen mit grosser Schärfe und Erregung gestellt. Für den 1936 verstorbenen Metropoliten Antonius (Chrapovicki) von Karlowitz war die ganze russische Theologie seit dem 17. Jahrhundert nur eine gefährliche Entlehnung aus andersgläubigen westlichen Quellen, und daher der völigen Ausrottung wert, dem Abbruch verfallen. «Das System der orthodoxen Theologie ist noch etwas Gesuchtes, und daher muss man seine Quellen genau erforschen, aber nicht Systeme ketzerischer Lehren abschreiben, wie das bei uns bereits 200 Jahre lang geschieht» (¹). Bei vielen hat sich die Vorstellung herausgebildet dass die ganze russische Theologie durch den Einfluss des Westens *entstellt sei.* Es ist der Gedanke entstanden von der Notwendigkeit eines gründlichen und entscheidenden Umschwunges in der theologischen Arbeit, von einer Um- und Rückkehr zu den vergessenen und verlassenen Quellen der strengen und väterlichen Orthodoxie. Die Rückkehr setzt Verneinung und Absage voraus... In solchen Stimmungen ist ein Stück Wahrheit. «Der Kampf mit dem Westen» in der russischen Theologie kann gerechtfertigt werden, Vorwände und Gründe dafür sind ausreichend vorhanden. Und doch ist gerade die Geschichte dieser westlichen Einflüsse und Entlehnungen in der orthodoxen Theologie noch immer nicht genügend erforscht. Man muss allerdings stets von einer genauen Beschreibung der Tatsachen ausgehen...

In dem vorliegenden kurzen Abriss muss man sich naturgemäss mit der Auswahl einiger weniger Tatsachen begnügen, den wichtigsten, entscheidenden oder bezeichnenden. Hinsichtlich genauerer Einzelheiten kann ich auf mein soeben im Druck erschienenes russisches Werk: «Puti russkago bogoslovija» verweisen, Paris 1937, VIII+576 S.

(¹) Otzyvy eparchialnych archiereev po voprosu o cerkovnoj reforme, II, Petersburg 1906, S. 142 - 143. Vgl. die Broschüre des Priestermönches *Tarasij (Kurganskij)* «Perelom v drevnerusskom bogoslovii», neu herausgegeben mit einem Vorwort des Metr. *Antonius,* Warschau 1927.

1. Die frühere Vorstellung von der vollständigen Abgeschlossenheit und Vereinzelung der altrussischen Entwicklung ist längst aufgegeben worden. Die alte «Rus'» war nie völlig vom Westen abgeschnitten. Und diese Verbindung mit dem Westen machte sich nicht nur in den politischen oder in den Handelsbeziehungen geltend, sondern auch in der geistigen Entwicklung, selbst in der religiösen Kultur (1). Der byzantinische Einfluss war der vorherrschende, doch nicht der einzige. Schon im 16. Jahrhundert muss man von einer Schwächung des byzantinischen Einflusses reden, von einer *Krisis des russischen Byzantinismus.* Am beständigsten und fortlaufendsten waren die westlichen Beziehungen in *Novgorod.* Und gerade im 14. und 15. Jahrhundert wird diese Stadt zum religiös-kulturellen Mittelpunkt, zu einem Herd für den ganzen russischen Norden und Osten. Das heraufkommende Moskau lebt in kultureller Hinsicht grösstenteils von den Quellen aus Novgorod. Seine Büchervorräte verdankt es der nordischen Volksregierung (2). Hier in Novgorod stossen wir nun gegen Ende des 15. Jahrhunderts recht unerwartet auf einen westlerischen Kreis im Hause des Erzbischofs selbst Zu jener Zeit wurde hier auf Anregung des Erzbischofs *Gennadius* eine sehr verantwortungsvolle Arbeit begonnen, die Zusammenstellung des ersten vollständigen slavischen Bibelcodex. Seinerzeit war ja die Bibel nicht als einheitliches Buch ins Slavische übersetzt worden, sondern als Sammlung gottesdienstlicher Lesungen, im Bestande und in der Reihenfolge der liturgischen Bücher,—und diese Übersetzung deckte sich nicht vollkommen mit dem biblischen Text, zumal auch die nichtkanonischen Bücher des Alten Testaments, weil in den östlichen Lektionarien fast gar nicht vertreten, nicht übersetzt waren. Die allgemeine Aufsicht und Leitung der Arbeit lag in den Händen des bischöflichen Archidiakons *Gerasim Popovka.* Der wahre geistige Leiter war jedoch ein Dominikanermönch namens Benjamin, nach den Worten des Chronisten «ein Priester und Mönch aus dem Orden des heiligen Dominikus, von Geburt ein Slave (Slovene?), seines Glaubens ein Lateiner». Mehr wissen wir nicht von ihm, doch ist kaum anzunehmen, dass dieser Dominikanermönch aus Kroatien sich zufällig in Novgorod befunden habe. Augenscheinlich hatte er fertige Bibeltexte mitgebracht. Wirklich ist in dem Bibelcodex des Gennadius der Einfluss der Vulgata sehr zu spüren, denn sie, und nicht die griechischen Handschriften oder wenigstens Drucke, dienten als Richtschnur für den

(1) Für die frühe Periode siehe etwa *B. Leib,* Rome, Kiev et Byzance à la fin du 11. siècle, Petersburg 1924 (gute Bibliographie!).

(2) Vgl. *A. A. Pokrovskij,* Drevnee Pskovsko-Novgorodskoe pis'mennoe nasledie, obozrenie pergamentnych rukopisej Tipografskoj i Patriaršej bibliotek. Trudy 15. archeol. s'ezda v Novgorode, Moskau 1916, II. — *I. P. Popov,* O vozniknov'enii Moskovskoi Sinodal'noi (Patriaršoi) Biblioteki. Sbornik statei zu Ehren von A. S. Orlov, Leningrad 1934, S. 29—38.

Text. Die nichtkanonischen Bücher wurden in den Codex nach westlichem Muster aufgenommen. Vollständig aus dem Lateinischen wurden übersetzt die Bücher Paralipomenon, das 3. Buch Esra, das Buch der Weisheit, das 1. und 2. Buch der Makkabäer. «Der Übergang der slavischen Bibel aus dem griechischen Fahrwasser in das lateinische», so bezeichnet der zeitgenössische Erforscher «der handschriftlichen Überlieferung der slavischen Bibel» (Professor *I. E. Evseev)* den Sinn des Codex von Gennadius. Und man darf nicht vergessen, dass gerade «die Gennadius-Bibel» der slavischen editio princeps der Ostroger Bibel vom Jahre 1580 zugrunde gelegt wurde. Zwar wurde der Text bei dieser Gelegenheit noch einmal durchgesehen und mit dem griechischen (nach gedruckten Ausgaben) verglichen — die ganze geschichtliche Bedeutung der Ostroger Bibel ist ja dadurch bestimmt, dass sie bewusst auf dem griechischen Text beruht — jedoch das Abgleiten ins lateinische Fahrwasser wurde immerhin dadurch nicht überwunden. Der Ostroger Text mit teilweisen Verbesserungen wurde in der sogenannten «Elisabethinischen Bibel» von Jahre 1751 wiedergegeben — und das ist der jetzt gebräuchliche Text... (1). Im «erzbischöflichen Hause» des Gennadius wurde überhaupt viel aus dem Lateinischen übersetzt. Vermutlich zum Nachschlagen während der Arbeit an der neuen gottesdienstlichen Ordnung wurde so (zumindest im Auszuge) das berühmte Buch von V. Durantius «Rationale divinorum officiorum» übertragen. Der Sprache nach muss man den Übersetzer für einen Ausländer halten, vielleicht war es wiederum der erwähnte Mönch Benjamin. Ebenso wird aus dem Lateinischen zu derselben Zeit übersetzt das «Kurze Wort wider diejenigen, so die heiligen Dinge, bewegliche wie unbewegliche, von Kathedralkirchen beanspruchen»—eine Verteidigung des Kirchenbesitzes und der völligen Unabhängigkeit des geistlichen Standes, welcher dabei das Recht hat auch «mit Hilfe des weltlichen Armes» zu handeln. Bekannt ist ja die bezeichnende Berufung des Gennadius auf den «spanischen König», von dem der kaiserliche Gesandte erzählt haben soll, wie er sein Land von Ketzern durch staatliche Hinrichtungen «gereinigt habe» (2).

---

(1) Vgl. insbesondere die Arbeiten von *I. E. Evseev*, Rukopisnoe predanie Slavjanskoj biblii, Christ. čtenie, 1911; Očerki po istorii slavjanskago perevoda biblii, Christ. čtenie 1912 und 1913; Gennadievskaja Biblja 1499 goda, Trudy 15. archeolog. s'ezda v. Novgorode, II, 1, 1914; vgl. ferner *I. A. Cistovič*, Ispravlenie teksta Slavjanskoj Biblii pered izdaniem 1751. goda, Pravoslavnoe oborzenie 1860 (April und Mai).

(2) *B. N. Benesevic*, K istorii perevodnoj literatury v Novgorode v 15. stol., Sbornik statej v cest' A. I. Sobolevskago 1928; «Slovo Kratko» izdano *A. D. Grigorjevym*, Ctenia MOIDR, 1902; vgl. *V. Valdenberg*, Drevne-ruskija učenija o predelach carskoi vlasti, M. 1916: *A. D. Sedelnikov*, K izučeniju «Slova Kratka» i dejatelnosti dominikanca Venjamina, Izvestija otdelenija r. jaz. i slov. RON XXX.

Man hat somit alle Ursache, von einer «sehr verdichteten katholischen Atmosphäre» um Gennadius zu reden (*I. E. Evseev*). Westliche Motive und Gegenstände dringen auch in die russische Ikonographie des 15. und 16. Jahrhunderts ein, wiederum über Novgorod und Pskov nach Moskau, wo diese Dinge als Neuerung, als Umschwung empfunden wurden: darin besteht der geschichtliche Sinn der bekannten «Zweifel» des Djaks I. M. Viskovatyj in bezug auf die neuen Ikonen. Doch waren gerade die kirchlichen Mächte für die Neuerung, die sie allerdings für etwas Altes hielten, Jedenfalls machte sich jetzt der westliche Einfluss selbst in der heiligen Kunst der Ikonenmalerei bemerkbar (1). Westlich bedeutet in diesem Fall lateinisch, römisch. Und «die Ehe des Zaren im Vatikan» war das Symbol des Rucks nach dem Westen. Diese Ehe führte eher zu einer Annäherung. Moskoviens an das damalige Italien, als zu einer Belebung der byzantinischen Überlieferungen. Es ist bezeichnend, dass die Dome im Kreml von italienischen Meistern gebaut oder umgebaut werden, und zwar ausdrücklich «more italico», wie Herberstein über diese neue Moskauer Bauten urteilt (2). Noch bezeichnender war es, dass der zu Übersetzungsarbeiten vom Berge Athos aus dem Kloster Vatopädi nach Moskau berufene Maxim, der Grieche in der ganzen Stadt niemanden fand, der mit ihm hätte griechisch sprechen können: «Er spricht lateinisch, und wir sagen es russisch zu den Schreibern», — als Dolmetscher diente Dmitrij Gerasimov, ein ehemaliger Schüler und Gehilfe Benjamins (3). Es wäre jedoch grundfalsch, alle diese Tatsachen als Beweis romantischer Sympathien im damaligen Novgorod oder Moskau aufzufassen. Es war eher eine halb unbewusste Aneignung fremden Geistesgutes in der naiven Überzeugung, dass man den eigenen und altüberlieferten Überlieferungen die Treue hält. So vereinigten sich westlerische Psychologie und gegen den Westen gerichtete Unduldsamkeit.

2. Das Zusammentreffen mit dem Westen war noch näher und intimer jenseits der Moskauer Grenze. In Litauen und Polen waren es zuerst die Begegnungen mit der *Reformation* und dem Sozinianismus, mit der *Römischen Kirche*, dem Jesuitenorden und der Union. In den äusserst verwickelten und schwierigen Umständen des Kampfes für die orthodoxe Kirche erwies sich psychologisch unausbleiblich eine gewisse Anpassung an andersgläubige Bundesgenossen, Mitläufer, Nebenbuhler und sogar Feinde. In der ersten

---

1926; Očerki katoličeskago vlijanija v Novgorode v 15-16 vv. Doklady R. Akademii Nauk, 1929.

(1) *N. Andreev*, O dele djaka Viskovatago, Seminarium Kondakovianum, V, 1932; «Rozysk» po delu Viskovatago Ct. MOJ. 1847 und (besser) 1858; vgl, bei *Buslaev*, Istoričeskie očerki, II, und in «Istorija russkago iskusstva», herausg. von *I. Grabar'* VI.

(2) Vgl. *P. Pierling*, La Russie et le Saint-Siège, I, 1896.

(3) Vgl. seinen Brief in dem Anhang zu Tvor'enia Sv. Otcov, XVII, 2 S. 190.

Zeit machte sich die hellenistische Idee mit grosser Kraft bemerkbar, das Ideal und Ziel der slavisch-griechischen Kultur, — in dem *Ostroger Kreise* und in Lemberg bei Fürsten K. K. Ostrogskij selbst. Es gab viele Ursachen, warum dieses Ziel aufgegeben wurde, aufgegeben werden musste. Schon in den Ostroger Kreisen war die Stimmung schwankend und die Meinungen geteilt.

Die praktische Lebensweisheit zog eher nach der westlerischen Seite, Gegenüber der Gefahr der Union waren die Orthodoxen die natürlichen, gelegentlich sogar unfreiwilligen «Konföderierten» der Protestanten und «Andersgläubigen» und viele waren bereit, über die einfache religiös-praktische Mitarbeiit hinauszugehen; in dieser Hinsicht ist z. B. die Stimmung der Orthodoxen und Calvinisten auf der Tagung und in der «Konföderation» zu Wilna vor 1599 bezeichnend. Fürst K. Ostrogskij selbst hielt es für angänglich, die orthodoxe Widerlegung des Buches von Peter Skarga «über den griechischen Abfall» dem Sozinianer Motovila zu übertragen, was wiederum den unversöhnlichen Flüchtling aus Moskau, Fürsten A. M. Kurbskij, in die grösste Empörung versetzte. Und die orthodoxe Erwiderung auf das Buch Skargas über das Brester Konzil war tatsächlich von einem Kalvinisten geschrieben: die bekannte «Apokrisis», herausgegeben unter dem Namen Christophor Filaletes, 1587. Man hat durchaus Grund, unter dem Decknamen den bekannten Diplomaten seiner Zeit, Martin Bronevskij, den Sekretär des Königs Stephan Batory, zu vermuten, der nahen Anteil an der Konföderation der Orthodoxen und Evangelischen nahm. In der «Apokrisis» selbst merkt man stellenweise eine augenscheinliche Annäherung an die Institutiones christianae von Calvin [1].

Aber dies alles war wiederum kein bewusstes Abrücken von der Rechtsgläubigkeit oder Neigung zum Protestantismus. Wichtiger und gefährlicher war der Umstand, dass russische Schriftsteller sich mehr und mehr daran gewöhnten, religiöse und theologische Fragen in westlicher Fragestellung zu behandeln. Den Latinismus zu widerlegen bedeutet jedoch noch nicht, die Orthodoxie zu stärken. Dies um so mehr, als in den polemischen Erörterungen jener Tage Beweisführungen der Reformatoren selbst angewendet wurden, die nun mit den Grundsätzen der Orthodoxie durchaus nicht immer in Einklang zu bringen gewesen sind. Geschichtlich ist dieses Einimpfen des Protestantismus vielleicht unvermeidlich gewesen; aber unter seinen westlichen Einfluss trübte und verdunkelte sich das Ideal der slavi-

---

[1] Die «Apokrisis» ist in der Übersetzung in die moderne russische Sprache im Jahre 1869 neu herausgegeben worden; vgl. *N. Skaballanovič*, Ob Apokrisise Christofora Filaleta, Petersburg 1873; über den Verfasser vgl. *J. Tretjak*, Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej, Kraków 1913; vgl. auch *M. Hrusevskij* Istorija Ukrainy-Rusi, VI (1907). Über den Fürsten Ostrogskij *K. V. Lewicki*, Ks. Konstanty Ostrogski a Unia Brzeska 1596, Lemberg 1933.

schen und hellenistischen Kultur. Dazu kam, dass man sich jetzt auch nicht mehr auf die griechische Hilfe verlassen konnte. Kamen doch die griechischen Lehrer selbst seit neuestem gewöhnlich aus dem Westen, wo sie studiert hatten: sei es aus Venedig, Padua oder Rom, sei es gar aus Genf oder Wittenberg; aus keiner dieser Stätten aber brachten sie wohl byzantinische Erinnerungen oder patristische Vermächtnisse mit, sondern eher gerade die westlichen Neuerungen. Im 16. Jahrhundert waren dies gewöhnlich protestantische Sympathien, später dagegen ein halbversteckter Latinismus. So lag eine gewisse Wahrheit in den bösen, ironischen Worten des unierten Metropoliten Hypatius Posiej, als er dem Patriarchen Meletius Pigas schrieb, in Alexandrien sei Calvin an die Stelle von Athanasius getreten, in Konstantinopel Luther, in Jerusalem Zwingli [1]. Es genügt, an das «Bekenntnis» des Kyrill Lukaris zu erinnern, an dessen Echtheit jetzt kein Zweifel mehr besteht; auch dieser unerwartete doktrinäre Calvinismus des orthodoxen Patriarchen ist teils durch seine Genfer Studien zu erklären, teils dadurch, dass er sich—gerade zur Zeit des gemeinsamen Kampfes gegen die Union—in West-Reussen befand und vermutlich von dort den Gedanken einer «Konföderation» mit den Vertretern des Helvetischen Bekenntnisses mitbrachte.

Der einfluss der Reformation in West-Reussen war nur vorübergehend. Bald überwog das entgegengesetzte Ende—die Begeisterung für das *römische Vorbild*. Bezeichnend für diese Wendung ist die Gestalt des berühmten *Kiever Metropoliten Peter Mogila*. Sein geschichtlicher Einfluss war ausschlaggebend. Mit Fug und Recht legt man einer ganzen Epoche in der Geschichte der westrussischen Kirche und Kultur seinen Namen bei. Er und seine Mitarbeiter waren offene und entschiedene Westler. Dieses Westlertum aber war im Grunde ein verkappter Romanismus. Gewiss hat Mogila für die rechtliche Unabhängigkeit der Kiever Kirche gekämpft und den Widerstand der orthodoxen Kirche gegen die Union zusammengefasst, aber einen Lehrunterschied gegen Rom gab es bei ihm nicht. Daher ging er so leicht und hemmungslos mit lateinischen Quellen um, glaubte er doch, gerade in ihnen die wahre, unentstellte Orthodoxie wiederzufinden. Es webt eine gewisse unverständliche Zwiespältigkeit um die Gestalt dieses Peter Mogila. Er führt die westreussische Kirche aus ihrer Hilflosigkeit und ihrem Zerfall heraus, unter denen sie seit dem Brester Konzil so sehr gelitten hatte, dank ihm erhält sie eine gesetzliche Verfassung in der Republik Polen: Aber dies alles wird gleichzeitig umgebaut in einem neuen, fremden—im lateinischen Geiste! Der Kampf, der sich um alle Pläne und Unternehmungen Mogilas erhob, wurde durch diese beiden widerstrebenden

---

(1) *Hyp. Pociej,* Kazania i Homilie, S. 539 zitiert nach *Josef Tretjak*, Piotr Skarga, Krakau 1913, S. 222.

hervorgerufen—die westlerische und hellenoslavische. Ein zweifelloses, aber ebenso zwiespältiges Verdienst hat Peter Mogila sich auch durch Schaffung des Kiever Kollegiums erworben. Denn es war eine lateinische Schule; ihrer Latinisierung waren nicht nur Sprache, Brauch und Theologie unterworfen, sondern auch die ganze religiöse Psychologie: damit jedoch wurde wiederum die Seele des Volkes latinisiert. Und merkwürdigerweise geschah das alles im Namen des äusseren nationalpolitischen Kampfes gegen Rom und Polen. Doch die innere Unabhängigkeit freilich ging dabei verloren, die Beziehungen zum Osten wurden unterbrochen; eine fremde, künstliche und entlehnte Richtung bürgerte sich ein, die in der Folgezeit leider oft genug die schöpferischen Wege versperren sollte.

Mit seinem Krypto-Romanismus stand Mogila nicht allein. Er drückte eher den Geist seiner Zeit aus, statt dass er ihr schöpferisch neue Wege gewiesen hätte. Das grundlegende und ausdrucksvollste Denkmal seiner Epoche ist das sogenannte «*Orthodoxe Bekenntnis*». Es ist schwer, mit Gewissheit zu sagen, wer der Verfasser oder Herausgeber dieses «Katechismus» gewesen ist; gewöhnlich hält man Mogila selbst oder Jesaias Kopinskij dafür, — doch wird es vermutlich eine gemeinsame Arbeit mehrerer Mitarbeiter gewesen sein. Augenscheinlich ist sie anfänglich in lateinischer Sprache verfasst gewesen, und in dieser ursprünglichen Fassung ist der Einfluss der lateinischen Vorlagen noch stärker zu spüren als in der endgültigen Veröffentlichung, der eine kritische Durchsicht auf den Beratungen in Kiev (1640) und Jassy (1642) vorausgegangen war. Weniger wichtig sind hier Fälle von Entlehnung oder Nachahmung im einzelnen, als vielmehr die Tatsache, dass die Confessio Orthodoxa im ganzen nur eine Anpassung, gewissermassen eine «Adaption» lateinischen Materials ist. Auf jeden Fall jedoch ist sie mehr und näher mit dem römisch-katholischen Schrifttum jener Zeit verbunden, als mit dem geistlichen Leben der Orthodoxie oder den Überlieferungen östlicher Väter. Einzelne römische Lehren, z. B. die vom Primat des Papstes, sind hier verworfen, doch bleibt der Stil im allgemeinen römisch. Dasselbe lässt sich auch von der *liturgischen Reform* des Peter Mogila sagen. Sein berühmtes Ritualbuch oder Euchologion (1646) ist stark vom Ritual les Papstes Paul V. beeinflusst, aus welchem die erklärenden Artikel zu den einzelnen Riten und Zeremonien herübergenommen sind (¹). Bald

(¹) Über Peter Mogila vgl. die grundlegende, aber unvollendete Arbeit: *S. T. Golubev* Piotr Mogila i ego spodvizniki, 2 Bde., Kiev 1883 und 1897; sehr wichtig ist das unlängst erschienene Buch des verstorbenen *E. F. Smurlo,* Rimskaja kurja na russkom pravoslavnom vostoke v 1609-1654 godach, Prag 1928.— «Pravoslavnoe ispovedanie» (Das orthodoxe Bekenntnis) griechisch s. in den Sammelbänden von *Kimmel* oder *Michalesca;* vgl. auch die Ausgabe des lateinischen Textes mit den Anmerkungen und dem Vorwort von *A. Malvy SJ.* und *M. Viller SJ.* in Orientalia Christiana, X, 39, 1927; über das Ritualbuch von P. Mogila *E. M. Kryžanovskij,*

wird das Kiever Kollegium des Mogila zu einem Stützpunkt und Herd dieses nachahmenden Latinismus nicht nur für den russischen Süden und Westen, sondern auch für den Moskauer Norden. Das Kiever religiöse Schrifttum des 17. Jahrhunderts befand sich in völliger Abhängigkeit von den lateinischen Vorbildern. Es genügt, den Namen *Stephan Javorskij* zu nennen, der nachher, unter Peter dem Grossen zum Norden überging. Sein «Stein des Glaubens» — «Kam'en' v'ery» — war im Grunde genommen nur ein «Auszug», eine «Kürzung» aus einigen lateinischen Werken, grösstenteils aus den Bellarminischen «Disputationes de controversis christianae fidei ; sein Buch vom Kommen des Antichrists ist nach dem Buch des spanichen Jesuiten Malvendi zusammengestellt (¹). Das Wesen dieser romanistischen Pseudomorphose ist darin zu erblicken, dass die Patristik für die russischen Gebildeten von der Scholastik verdeckt wurde. Es war eher eine psychologische und kulturelle Latinisation, als eine Angelegenheit des Bekenntnisses.

Immerhin wurden die Masstäbe auch der Lehre erschüttert. Gerade nach südlichen, dem Kiever Muster, wurden unter Peter dem Grossen überall auch in Grossrussland, geistliche *Schulen oder Seminare* eingerichtet; immer waren es lateinische Schulen, deren Lehrer gewöhnlich aus den südwestlichen Anstalten hervorgegangen sind, selbst die Slavisch-Griechisch-Lateinische Akademie in Moskau hatte Kiev zum Muster und Vorbild genommen. In der Geschichte der geistlichen Schulen bedeutete diese Petrinische Reform aber auch eine «*Ukrainisierung*». Es war gleichsam eine Übersiedlung der Südreussen oder «Cerkassen» in den Norden, und wurde dort als Überfremdung — in doppeltem Sinne — aufgefasst: Als Schule der «lateinischen» Lehren und als Schule der «čerkassischen» Lehrer. *Znamenskij* urteilt in seinem hervorragenden Buch über die geistlichen Schulen des 18. Jahrhunderts (vgl. Anm. 1, S. 216): Alle diese Erzieher waren für die Schüler in des Wortes vollster Bedeutung Fremde, die aus irgendeinem fremden Lande zugereist waren, — Kleinrussland betrachtete man damals als fremdes Land — mit eigenartigen Gebräuchen, Auffassungen und fremdartiger Wissenschaft, mit einer Sprache, die schwer verständtich war und die dem grossrussischen Ohr merkwürdig klang; dazu kam, dass diese Lehrer nicht

---

Povreždenie cerkovnoj obrjadnosti i religioznych obyčajev v juznorusskoj metropolii, Rukovodstvo dlja selskich pastyrej, 1860, und Sobran'e Sočin'enij, I, 1890. Die Literatur über die Kiever Akademie ist in meinem Buch «puti russkago bogoslovija» (Paris 1937) angeführt.

(¹) Eine genaue Analyse des «Kam'en' v'ery» bei *I. Morey*, Kam'en' v'ery metr. St. Javorskago, Petersburg 1904; vgl. ferner das bekannte Buch von *Jurij Samarin*, Stefan Javorskij i Theophan Prokopovič, Sobr. soč., V (1880); *S. I. Maslov*, Biblioteka Stefana Javorskago, Čtenie v obščestve Nestora Letopisca, 24, 2, 1914; *Hans Koch*, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter, Breslau 1929.

einmal daran dachten, sich ihren jungen Schülern und dem Lande, das sie herbeigerufen, anzupassen, sondern die Grossrussen offensichtlich verachteten, als Wilde betrachteten, sie verlachten und alles tadelten, was mit ihrem kleinrussischen Wesen keine Ähnlichkeit hatte; dies letztere stellten sie in den Vordergrund und drängten es als das einzig richtige allen auf. «Es gab eine Zeit, in der man zu Erzbischöfen und Archimandriten nur Kleinrussen (Ukrainer) weihen durfte, denn die Grossrussen erschienen der Regierung wegen ihrer vermeintlichen Zuneigung zur vorpetrinischen alten Zeit verdächtig.

Die Einführung der Lateinschulen wurde vom Volk mit grossem Misstrauen und nur widerstrebend aufgenommen. Die Geistlichkeit vertraute ihnen ihre Kinder nur ungern an und die Schüler selbst liefen häufig davon. Das kam nicht daher, weil der geistliche Stand in Aberglauben oder Unwissenheit befangen war, sondern weil man die Schule als etwas Fremdartiges emfand, — als eine unerwartete lateinisch-polnische Kolonie im Heimatlande, als eine Angelegenheit, die — so angesehen — auch vom reinen Natürlichkeitsstandpunkt nur ... nutzlos erscheinen konnte. In der «lateinischen Grammatik» sah der praktische Verstand so wenig Nutzen, wie in dem «feinen Benehmen, das aus dem Seminar kam», beides für ihn durchaus keine Ursache, die alten gewohnten Mittel der Vorbereitung zu kirchlichen Ämtern — im eigenen Hause—durch neue, ungewohnte und zweifelhafte zu ersetzen. «Es war noch lange nicht erwiesen, wer im allgemeinen besser für die Priesterlaufbahn vorbereitet war: der Psalmengänger, der von Jugend auf in der Kirche gedient und praktisch Lesen, Singen sowie die Kirchenordnung erlernt hatte, oder der Lateinschüler, der sich bloss einige lateinische Vokabeln und Flexionen eingeprägt hatte». *(Znamenskij).* In dieser lateinischen Schule begann man fast, sich das Kirchenslavische abzugewöhnen, sogar die Schrifttexte wurden häufiger lateinisch angeführt. Grammatik, Rhetorik und Poetik trieb man lateinisch, die russische Rhetorik gab er nur auf höheren Stufen. Begreiflich, dass die Eltern ihre Kinder nur mit Misstrauen in «dieses verwünschte Seminar zur Qual» sandten, umgekehrt zogen die Kinder sogar das Zuchthaus einem solchen Lehrdienste vor. Hatte sich doch der niederdrückende Eindruck herausgebildet, dass man in der neu eingeführten Schule wenn nicht seinen Glauben, so doch zum mindesten sein Volkstum einbüsse. An und für sich war die Einrichtung der Schulen unzweifelhaft ein positives Ergebnis Doch bedeutete diese Übertragung der lateinischen Schule auf den grossrussischen Boden einen Riss im kirchlichen Bewusstsein —, einen Riss zwischen der theologischen «Gelehrsamkeit» und der kirchlichen Erfahrung: Man fühlte, dass man zwar betete, jedoch bereits lateinisch studierte. Dieselben Schriftworte ertönten auf dem Boden der Schule in internationalem Latein, aber auf dem Boden der Kirche in der Muttersprache. Dieser schmerzhafte Riss im kirchlichen Bewusstsein

selbst ist vielleicht das allertragischste Resultat der Petrinischen Epoche. Es entsteht ein gewisser «Doppelglaube», auf jeden Fall ein seelischer Zwiespalt (¹). Eine *westliche Kultur, ja eine westliche Theologie wird aufgebaut.* Eine Schultheologie freilich, die keinen Untergrund hatte: Auf fremdem Boden erstanden und gewachsen wurde sie jetzt gleichsam Überbau über einer leeren Stelle; statt natürlicher Fundamente, ruhte sie lediglich auf Pfählen. Eine *Theologie auf Pfählen, — das ist das Resultat des theologischen Westlertums im russischen 18. Jahrhundert.*

3. Die Schule blieb auch dann lateinisch, als im theologischen Unterricht die romantische Strömung vom Einfluss der Reformation, oder richtiger von der frühprotestantischen Scholastik abgelöst, und als in der Philosophie der Einfluss der Aquinaten durch die Autorität Chr. Wolffs ersetzt wurde. Die Unterrichtssprache blieb nach wie vor lateinisch, die Schulordnung und die Pädagogik westlich. Die protestantische Richtung ist am engsten mit dem Namen und dem Einfluss von *Theophan Prokopovic* verbunden, dem bekannten nächsten Mitarbeiter Peters des Grossen, seinem Ratgeber in allen Reformen des geistlichen Lebens, dem Verfasser des «Geistlichen Reglements». Theophans theologische Vorlesungen, die er in der Kiever Akademie gehalten hat, sind erst bedeutend später (in lateinischer Sprache) herausgegeben worden (Leipzig 1782 - 1784), doch liefen sie schon früher in handschriftlichen Aufzeichnungen um und hatten auf jeden Fall Einfluss auf die neue Wendung in der Theologie. In seinen dogmatischen Vorlesungen oder «Traktaten» folgte Theophan ziemlich genau den westlichen Vorbildern,— am nächsten stand er, wie es scheint, zu Amandus Polanus aus Polansdorf und dessen Syntagma theologiae christianae, 1609. Ständig benutzte er auch die Loci communes von Joh. Gerhard. Er war, wenngleich Nachfahre, so doch kein Kompilator. Sehr belesen und sich mit Leichtigkeit im zeitgenössischen Schrifttum zurechtfindend, beherrschte er durchaus den Stoff, arbeitete ihn um und passte ihn den Verhältnissen auf seine Weise

---

(¹) Das grundlegende Werk: *P. V. Znamenskij,* Duchovnija školy v Rossii do reformy 1808 goda, Kazan' 1881; *S. T. Golubev,* Kievskaja akademija v pervoj polovine 18. st., Kiev 1903; *N. I. Petrov,* Kievskaja akademija v konce 17. i načale 18. st., Kiev 1901; *D. Višnevskij.*, Značenie Kievskoj akademii v razvitii duchovnoj školy v Rossii s učreždenija Sv. Sinoda, Trudy K. D. Akademii 1904, 4 und 5; Kievskaja akademija v getmanstvo K. G. Razumovskago, Trudy 1905, 5; Kievskaja D. Akademija v carstvovanie imp. Ekateriny II, Trudy 1906, 7, 8 - 9, 11; *V. Serebrennikov,* Kievskaja akademija s poloviny 18. veka do preobrazovanijaija v 1819 g., Kiev 1897; *S. K. Smirnov,* Istorija Moskovskoj Slavjano-Greco-Latiniskoj Akademii, Moskau 1855; Istorija Troickoj Lavrskoj seminrii, Moskau 1867; Vgl. auch die Werke aus der Geschichte der einzelnen Seminare: des Vladimirscheu von *K. F. Nadeždin* (1875) und von *N. V. Malickij* (2 Aufl., 1900), des Suzdalschen von *V. V. Malickij* (1900), des Tverschen von *V. Kolosov* (1889), des Djazanschen von *Agnsev* (1889) u. a.

an. Doch eines unterliegt keinem Zweifel: Der protestantischen Scholastik des 17. Jahrhunderts schliesst er sich nicht bloss an, er gehört einfach zu ihr. Er stand nicht nur unter dem Einfluss des Protestantismus, sondern er war einfach ein Protestant (A. V. Kartašev). Seine Werke könnten durchaus einen Platz in der Geschichte der deutschen Theologie der Reformationszeit finden, und wenn auf seinen Büchern nicht der Name eines russischen Bischofs stünde, so wäre es am natürlichsten, den Verfasser unter den Professoren irgendeiner evangelisch theologischen Fakultät zu suchen. Hier ist alles von der Luft der Reformation, von westlichem Geist durchdrungen. Ihn spürt man in allem, in der ganzen Denk- und Ausdrucksweise. Aus ihm heraus schreibt hier ein Mann, der nicht bloss unter westlichem Einfluss stand, sondern einfach ein westlicher Mensch ist, — ein Ausländer. Die Orthodoxie betrachtet Theophan gleichsam gelegentlich aus Europa. Er kannte und erfüllte sie innerlich nicht. Er steckt ganz in den westlichen Streitigkeiten, und in ihnen durchaus auf der Seite der Reformation. Das ganze Pathos seiner Traktate ist gegen Rom gerichtet, daher kommt er nie aus dem Zauberkreis westlicher konfessioneller theologischer Polemik heraus([1]).

In seinem bekannten Buch «Stefan Javorskij i Feofan Prokopovic» versuchte *Jurij Samarin* diesen Zusammenstoss der romanistischen und reformatorischen Richtung als Moment einer angeblichen *Dialektik des russischen theologischen Gedankens* darzustellen. Von einem solchen organischen Prozess kann man hier am wenigsten sprechen. Es war einfach der Zusammenprall äusserer Einflüsse, durch ihren Gegensatz aber wurde der russische theologische Schulgedanke nur eingeengt. Von einer unwillkürlichen Dialektik aus innerem Antrieb kann keine Rede sein, eher von einer gewaltsamen Pseudomorphose des orthodoxen Gedankens: Man nötigte die Orthodoxen zum Denken in wesensfremden Kategorien und zur Aussprache in ungewohnten Begriffen. An den meisten geistlichen Seminaren und Akademien wurde der Unterricht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach westlichen protestantischen Lehrbüchern geführt, oder einfach von

---

([1]) Über *Theophan Prokopovic* gibt es ein ziemlich reiches Schrifttum: *J. F. Samarin,* Stefan Javorskij i Feofan Prokopovič, vollständig herausgegeben nur in «Sobr. Soč.», V, 1880; *I. V. Cistović,* Feofan Prokopovič u ego vremja, Petersburg 1868; über Theophans *theologisches System* vgl. die Artikel von *Pl. Cervjakovskij,* Christ. Čtenie 1876-1878; *F. A. Tichomirov,* Traktary Feofana Pr. — a o Boge, edinom po suščestvu i troičnom v licach, Perersburg 1884; *A. I. Kartašev,* K veprosu o pravoslavii Feofana Prokopoviča, Sbornik statej v cestj D. A. Kobeko, 1913; *P. V. Verchovskij,* Učreždenie Duchovuoj kollegii i Dnchovnago Reglamenta, I. u. II, Rostov a/D. 1916; *Hans Koch,* Die russische Orthodoxie, Breslau 1929, usw.; vgl. ferner die interessanten Aufsätze von *R. Stupperich* in ZoG., V. und IX, in der Zeitschr. f. slav. Philologie, XII, 332 ff., sowie in Kyrios 1936, 4; dazu: *R. Stupperich,* Staatsgedauke und Religiouspolitik Peters d. Gr., Königsberg (Pr) 1936; vgl. endlich den Artikel von *V. Titlinov* im Russ. Biogr. Wörterbuch.

ihnen abgelesen, zumal die lateinische Sprache als allgemeine Gelehrten- und Unterrichtssprache sogar die Mühe der Übersetzung überflüssig machte. Der Metropolit Filaret erzählte aus seinen Erinnerungen, dass er Theologie nach Hollatz (gest. 1713) gehört hatte, aus welchem die einzelnen Abschnitte einfach diktiert wurden — andere haben sich nach Quenstedt, oder nach I. A. Turretini (gest. 1737) gerichtet. Auch die in der Folge von Russen selbst geschriebenen Lehrbücher wichen nicht allzu sehr von den westlichen Vorbildern ab: so die «Doktrin» des Theophylakt *Gorskij* (Leipzig 1784), das Kompendium von Iakinth *Karpinskij* (Leipzig 1786), das Kompendium des Silvester *Lebedinskij* (1799 und 1805), sowie das ganz nach Theophan gearbeitete Lehrbuch von Irinej *Fal'kovskij* (1802!). Es ist müssig, in allen diesen Kompendien und Traktaten nach freiem Gedankenflug zu suchen; es waren Bücher zum Auswendiglernen, rechte «Schultradition», Ballast formaler Bildung. Gewohnheitsmässig bürgerten sich die Regeln des Schulprotestantismus, ein, — in der Lehre von der Schrift und von der Überlieferung, in de Bestimmungen der Kirche, in der Auffassung von der Rechtfertigung.

Zu dem Einfluss der protestantischen Scholastik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam noch die äusserst starke Strömung des *Pietismus*. Man braucht nur den Namen von Simeon *Todorskij* zu erwähnen (1701—1754), der als Bischof von Pskov starb, aber vorher eine zeitlang Lehrer im Waisenhaus zu Halle gewesen ist, wo er Johann Arndts «Wahres Christentum», nach der Ausgabe Halle 1735 ins Russische übersetzte. Am bezeichnendsten ist in dieser Beziehung *Platon Levsin* (1737—1811), der berühmte Moskauer Metropolit unter, Katharina II., «gewissermassen der Peter Mogila für die Moskauer Akademie», wie ihn deren späterer Geschichtsschreiber S. K. Smirnov treffend genannt hat. Platon war mehr Prediger und Katechisator als systematischer Theologe. Aber seine «Katechismen», Predigten «oder anfängliche Anweisungen in der christlichen Lehre», die er in Moskau noch in seiner Jugendzeit (1757—1758) gehalten hat, bedeuteten einen Umschwung auch in der Geschichte der Theologie selbst. Seine Unterrichtsstunden bei dem Grossfürsten (dem zukünftigen Kaiser Paul), herausgegeben 1765 unter der Überschrift «Die orthodoxe Lehre oder christliche Theologie im Auszug», waren der *erste Versuch eines theologischen Systems in russischer Sprache*. Immerhin wurde auch diese «Theologie» für die geistlichen Schulen in das unvermeidliche Latein übertragen, darauf bestand Platon selbst: Theologischen Unterricht in einer anderen als in lateinischer Sprache hielt auch er für ein Herabsinken der wissenschaftlichen Höhenlage; eine Erwägung, die besonders kennzeichnend ist im Munde eines so eifrigen Kämpfers für den Volkskatechismus, eines Popularisators des christlichen Glaubens und christlicher Sitte. Noch in seinem Alter, vor den Freiheitskriegen, geriet er in aufrichtige Erregung, wenn der Gedanke

auftauchte, beim Unterricht in den geistlichen Schulen auf die russische Sprache überzugehen, und riet stets heftig ab. In der russischen Darstellung tritt bei Platon noch augenfälliger die ganze Unvollkommenheit der verschwommenen theologischen Begriffsbestimmungen und Beschreibungen hervor, wie er sie aus seinen lateinischen Hilfsquellen geschöpft hat. Für die Moral hatte er bedeutend mehr Interesse als für die Glaubenslehre. Die Lehre von der Kirche, von der Überlieferung, von den Sakramenten blieb in den russischen Lehrbüchern des 18. Jahrhunderts unheimlich unentwickelt (1).

Die *Reform* der russischen geistlichen Schulen zu Beginn der Alexandrinischen Regierung hat sie nicht zu den byzantinischen oder östlichen Grundlagen zurückgeführt. Die ganze Reform war eher im Geiste des Pietismus, des «inneren Christentums» gedacht, als im Geiste strenger Kirchlichkeit. Und der Unterricht blieb in alter Weise eng mit dem Vorbilde der westlichen Schulen verbunden, in denen noch der pietistische Moralismus und eine gewisse Neigung zum Mystizismus bemerkbar waren. Blieb also die Schule im Innern noch immer westlich, so begann doch wenigstens äusserlich jener Umbruch, der in der Folgezeit die Abgetrenntheit der Schule vom Leben überwand: *Der Unterricht ging zur russischen Sprache über.* Das Ziel der neuen geistlichen Schulordnung bestand darin, Gesellschaft und Volk zu erwecken, sie zu höheren geistigen Interessen anzuregen, in ihnen eine religiöse und moralische Selbsttätigkeit hervorzurufen. Die Absicht war natürlich mit dem ganzen Zeitgeist organisch verbunden, sie wurzelten in den mystischen Richtungen der Epoche, der Epoche der Heiligen Alliance und der Bibelgesellschaften. Die lateinische Gefangenschaft konnte leicht durch die deutsche und sogar englische ersetzt werden, nur dass an Stelle der Scholastik die Gefahr der Mystik und der deutschen Theosophie erstand Seit jenen Zeiten fällt dann auch für lange der Schatten deutscher Gelehrsamkeit auf die gesamte russische Theologie,— vielen zum Ärgernis. Seit jener Zeit wird es zur gewöhnlichen Erscheinung, der Theologie in russischen Akademien Deutsch zu lernen, — als Grundlage für das theologische Studium überhaupt.

Trotzdem war es ein Schritt vorwärts, der Beginn eines schöpferischen

---

(1) Über die *geistlichen Schulen* im 18. Jahrhundert ist das Schrifttum schon angegeben; über die *einzelnen Schriftsteller* vgl. *Filaret* (Gumilevskij), — Obzor russkoj duchovnoj literatury, II, 3. Aufl., 1884. — Über den metr. Platon vgl. *I. M. Snegirev,* Ziznj metr. Moskovskago Platona, neue Aufl., 1-2, Moskau 1856; *F. Nadeždin,* M. Platon Levšin, kak propovednik, Kazan' 1882; *N. P. Rozanov,* M. M. Platon, Moskau 1913, *V. P. Vinogradov,* Platon i Filaret, Metropolity Moscovskie, Sravnitelnaja charakteristika ich nravstvennago oblika, Bogoslovsk. Vestn., 1913, 1—2. Vgl. ferner «Iz vospominanij pokojnago Filareta, mitrop. Mosk.» Pravosl. obozren. 1868, August («iz zapisok *A. V. Gorskago*»).

Aufschwunges. In der neuen Pseudomorphose war viel gemenliches und Krankhaftes, doch war es eine Krankheit zum Leben und zum Wachstum und nicht zum Tode oder zur Entartung, wenn es auch eine richtige Krankheit war, ansteckend, wie nur eine. Zwischen den Extremen mystischer wie philosophischer Schwärmereien einerseits und misstrauischen Befürchtungen andrerseits kam allmählich der enge und steile Pfad *der Kirchlichen Theologie* zum Vorschein. Für diese Epoche ist die monumentale Gestalt *Filarets*, des *Metropoliten von Moskau* (1782 - 1867) bezeichnend, vielleicht des bedeutendsten russischen Theologen früherer Zeit. Er hatte noch in einer Lateinschule gelernt und war unter der milden Leitung des Metropoliten Platon im Seminar des Troickij - Klosters herangewachsen, in jener Mischung von Pietismus und Scholastik, die damals dort geherrscht hat. In seinen jungen Jahren war er durch die mystischen Strömungen hindurchgegangen, hatte auch der Bibelgesellschaft nahegestanden. Unzweifelhafte Spuren dieser «protestantischen» und «mystischen» Einflüsse kann man auch in seinen späteren theologischen Arbeiten finden. Im ganzen blieb jedoch seine Weltanschauung streng kirchlich, ja *gerade mit Filaret beginnt in der russischen Theologie die wahre Überwindung nicht nur einzelner westlicher Einflüsse,* sondern des *Westlertums überhaupt:* Es geschah dies auf eine Weise, die einzig und allein zu dauernden Erfolgen führen kann, — nämlich durch schöpferisches Zurückgreifen auf die heilig-*väterlichen Grundlagen* und Quellen, durch die *Rückkehr zur Patristik,* die für Filaret eine reine Quelle der Begeisterung war und ihm zum Massstab für seine Darstellung diente. Äusserlich brach Filaret nicht sofort mit der früheren «altprotestantischen» Überlieferung russischer Schulen, der Tradition des Prokopovič. In seiner eigenen Ausdrucksweise ist vieles unter dem Einfluss protestantischer Lehren entstanden, oder sogar aus ihnen entlehnt; in seiner, für die Petersburger Akademie noch im Jahre 1814 verfassten «Übersicht über die theologischen Wissenschaften» verweist er selbst den Leser auf protestantische Bücher. Aus ihnen entspringt auch bei ihm jene bezeichnende Ungenauigkeit oder Unvollständigkeit der Begriffsbestimmungen, auf welche seine Feinde manchmal hingewiesen haben, insbesondere seine Vernachlässigungen der Heiligen Tradition, die in den ersten Auflagen des «Katechismus» überhaupt nicht erwähnt wurde. Diese Übergehung bedeutete jedoch in Wirklichkeit nicht so sehr einen Fehler oder eine Ungenauigkeik des Gedankens, sondern entsprang der üblichen Sprache jener Zeit.

Psychologisch durchaus verständlich und erklärlich ist der *Rückfall* in die scholastischen und romanistischen Stimmungen in Zusammenhang mit den Reformen des Ober-Prokurors des Heiligen Synods unter Nikolaus I., *Grafen Protasov.* Doch war diese Rückkehr zu den romanisierenden Formulierungen des 18. Jahrhunderts, zum «Orthodoxen Glaubensbekenntnis» von P. Mogila,

zu den Schöpfungen des Heil. Dimitrij Rostovskij oder zu Stephan Javorskij und seinem «Stein des Glaubens» nicht wirksam, denn sie war kein schöpferischer Ausweg aus den geschichtlichen Schwierigkeiten der russischen Theologie. Die Hinneigung zum Protestantismus konnte man nur durch die Rückcehr zu den geschichtlichen Urquellen östlicher Orthodoxie überwinden, durch die schöpferische Wiederherstellung der einst in der Kultur unterbrochenen geschichtlichen Folge und organischen Einheit,— nicht aber durch übereilte und schülerhafte Behandlung fertiger westlicher Vorbilder. Für die tatsächliche *Verkirchlichung der russischen Schultheologie* in diesem Sinne hat aber Filaret in der Tat unvergleichlich mehr geleistet, als Protasov und seine Ratgeber. Auch die Dogmatik von *Makarij Bulgakov,* des späteren Moskauer Metropoliten und hervorragenden Historikers der russischen Kirche, bleibt bei allen ihren Vorzügen ein totes Buch, ein Denkmal toter Gelehrsamkeit, nicht erfrischt vom Geiste wahren, Kirchentums—eben wiederum ein westliches Buch: Zur wahren echten und lebendigen Kirchlichkeit aber konnte man nur *auf dem geschichtlichen Wege* zurückkehren, *nicht auf dem scholastischen;* nur durch die lebendige, wenn auch oft widersprechende Erfahrung kirchengeschichtlicher Forschung, welche die gesuchte Synthese schon im Keime enthält, nicht durch übereilte Systematisierung nach fremden und späteren Regeln. Diese «*ungeschichtliche Methode*» war denn auch der Weg der russischen Theologen am Ende des vorigen Jahrhunderts. Sie (vgl. z. B. die «Dogmatische Theologie» des Bischofs Silvester) gilt als die bedeutendste Errungenschaft im russischen theologischen Erbe . . . (1).

4. In der Geschichte der westlichen Theologie des vorigen Jahrhunderts war der Einfluss der *deutschen idealistischen Philosophie* eine der bemerkenswertesten Erscheinungen, die nicht nur die evangelischen Kreise, sondern — es genügt an die katholische Tübinger Schule zu erinnern—auch in sehr bedeutendem Masse die römisch - katholische Theologie und Wissenschaft, besonders in Deutschland berührte. Dieser Einfluss des deutschen Idealismus trat auch in den russischen theologischen Schulen sehr scharf hervor, hier allerdings eher als philosophisches denn als theologisches Anliegen: Im eigentlich theologischen Schrifttum zeigte sich der Einfluss des philosophischen Idealismus fast gar nicht. Zum Teil erklärt sich das übrigens einfach aus der Strenge der Zensur; wir wissen aus Erinnerungen der Zeitgenossen, dass sehr viele unter den Akademieprofessoren in ihrem

---

(1) Vgl. genauer in *meinem* Buch: «Puti russkago bogoslovija» das ganze Kapitel V, «Bor'ba za bogoslovie», S. 128—233; in der Beilage ist das Schrifttum ziemlich genau angegebem. Die theologische Tätigkeit, der Einfluss und die Weltanschauung des Metropoliten Filaret bedürfen einer neuen und aufmerksamen Untersuchung; gibt es doch über ihn keine einzige theologische Monographie.

Unterricht eine philosophische Auslegung der geoffenbarten Wahrheiten der theologischen bevorzugten.

Der psychologische Einfluss der *Romantik und des Realismus* war auf jeden Fall stark; Schelling und Baader, sowie romantische Psychologen nach Art von G. H. Schubert (gest. 1860) waren unter den Akademiestudenten sehr populär; selbst bei Theophan dem Einsiedler, diesem massgebenden Ausleger der heilig-väterlichen Asketik finden wir unmittelbare Hinweise auf Schuberts «Geschichte der Seele» (1830, 4. Aufl. 1850), nach welcher seinerzeit in der Kiever Akademie Vorlesungen gehalten wurden. Auf jeden Fall beginnt das philosophische Erwachen in Russland gerade aus den geistlichen Schulen heraus und alle ersten Verkünder des philosophischen Idealismus gingen aus Akademien oder Seminaren hervor: Vellanskij aus der Kiever Akademie, Nadeždin aus der Moskauer, Halič aus dem Seminar zu Sevsk, Pavlov aus dem Voronežer Seminar. Später gingen aus den geistlichen Akademien Universitätsprofessoren der Philosophie hervor: D. Afonskij und M. I. Vladislavlev in Petersburg, P. D. Jurkevič und später M. M. Troickij in Moskau (beide aus der Kiever Akademie), der Archimandrit Theophan Avsenev, D. Novinckij, S. S. Gogockij in Kiev, I. Michnevič im Odessaer Richelieu-Lizeum. Von Akademieprofessoren der Philosophie sind zu nennen: Th. Colubinskij und V. D. Kudrjavcev in der Moskauer Akademie, V. N. Karpov, der bekannte Übersetzer Platos, und M. I. Karinskij in Petersburg. So bildete sich in den Akademien eine eigene Überlieferung des religiös-philosophischen Idealismus heraus, es wurde die philosophische Wissbegierde wacherhalten, von innen heraus wirkend und auf die Fragen des Glaubens gerichtet. Gerade aus der Kirchenschule heraus beginnt die russische Weisheitsliebe und die russische theologische Erkenntnis wird einer spekulativen Prüfung unterworfen. Einer der *konservativen* Professoren der geistlichen Akademie hat am Anfang unseres Jahrhunderts die Aufgabe der philosophischen Dogmatik umrissen: Hinter jedem Dogma müsse man geistig die Frage suchen, auf die es antwortet: «Das ist die Analytik der natürlichen Forderungen des Geistes in bezug auf diese oder jene Wahrheit». Erst dann müsse man das positive Zeugnis der Kirche feststellen, aus der Schrift und aus der Überlieferung, «und hier ist auf keinen Fall ein Mosaik von Texten, sondern ein organisches Zunehmen der Erkenntnis»... Dann lebt das Dogma auf und enthüllt sich in seiner ganzen spekulativen Tiefe, — wie eine göttliche Antwort auf menschliche Fragen, wie ein göttliches Amen und wie ein Zeugnis der Kirche. Es erweist sich als «echtes Selbstverständnis, dem zu widersprechen geistig undenkbar und qualvoll ist». Die Dogmatik, die den Fragen der Gegenwart entgegenkommt, muss daher beständig gleichsam Dogmen neu schaffen, indem sie die dunkle Kohle der überlieferten Formeln in leuchtende Edelsteine des wahren Glaubens verwan-

delt[1]. In solcher Aufstellung der spekulativen Probleme der Theologie schliessen sich die philosophische und die geschichtliche Methode zum Kreise. Führt doch die geschichtliche Methode ihrerseits zum spekulativen Bekenntnis des Glaubens bei den heiligen Vätern zurück.

Der Einfluss der zeitgenössischen Philosophie zeigt sich besonders klar in den systematischen Konstruktionen der russischen «*weltlichen Theologen*», zum Teil bei den Slavophiten, bei Chomjakov, am meisten aber bei Vlad. Solovjev und seinen Nachfahren. Der enge Zusammenhang der religiös-philosophischen Weltanschauung und jeweiligen Entwicklung Vlad. Solöv'ievs mit der deutschen idealistischen Philosophie, sowie insbesondere mit Schelling, zum Teil mit Baader, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann ist ganz augenscheinlich und braucht nicht erst im einzelnen bewiesen zu werden. Das System Solov'ievs aber war ein Versuch, die Dogmen des christlichen Glaubens und die Tradition in den Kategorien und Regeln der jungen Philosophie neu umzudeuten, eine Aufgabe wie sie schon Chomjakov vorgeschwebt hat. Von Solov'iev ging sie zu seinen geistigen Nachfahren und Fortsetzern über, hinein in die *gegenwärtige religiös philosophische Tradition*. Einer solchen Fassung theologischer Aufgaben kann aber hier mit Recht eine andere gegenübergestellt werden: nicht so sehr die Überlieferung des Glaubens in die gegenwärtige Sprache zu übersetzen, sozusagen in die Chiffre der neuesten Philosophie zu übertragen, als vielmehr *in der alten väterlichen Tradition die unveränderlichen Grundsätze christlicher Weisheitsliebe finden lernen*; — nicht die Dogmatik mit Hilfe der gegenwärtigen Philosophie zu überprüfen, sondern umgekehrt die *Philosophie aus der Erfahrung des Glaubens selbst aufzubauen*, sodass die *Erfahrung des Glaubens zum Quell und Massstab der philosophischen Betrachtung wird*. Die schwächste Seite bei Solov'iev und seiner Schule war eben dieser Missbrauch spekulativer Gedankengänge, von denen Überlieferung und Glaubenserfahrung in Fesseln geschlagen, ja oft geradezu entstellt worden sind. Der Einfluss deutscher Philosophie ist damit auf alle Fälle irgendwie organisch in die russische theologische Erkenntnis eingedrungen.

5. Aus der vorliegenden kurzen and flüchtigen Übersicht der westlichen Einflüsse auf die russische Theologie lässt sich, wie es scheint, mit völliger Unentrinnbarkeit nur ein beunruhigender und hoffnungsloser Schluss ziehen: War und ist die russische Theologie in ihrer Entwicklung nicht (wie ein strenger Kritiker sie genannt hat) stets eine «*herumirrende Theologie*»? War sie nicht eine sonderbar bewegliche, veränderliche, unbeständige und unfassbare Grösse? So schliessen allerdings nicht selten ausländische, besonders römisch-katholische Gelehrte, die gewöhnlich aus der Lektüre

---

(1) *Aleksej Iv. Vvedenskij*, K voprosu o metodologičeskoj reforme pravoslavnoj dogmatiki, Bogoslovsk. Vestnik 1914 (April), auch im Sonderdruck erschienen.

orthodoxer theologischer Schriften die Vorstellung von etwas Unbestimmtem, nicht genau Feststehendem gewinnen. Eindruck und Schlussfolgerung dieser Art sind jedoch Früchte eines sehr gefährlichen Missverständnisses, einer Art optischer Täuschung. In Wirklichkeit steht hinter ihnen etwas sehr Tragisches,– ein verhängnisvoller Riss, eine *Spaltung im orthodoxen Bewusstsein,* spürbar in der Geschichte der russischen Theologie als eine gewisse *schöpferische Verwirrung,* als Unklarheit der Wege. Am schmerzhaftesten machte sich dieser sonderbare Riss zwischen Frömmigkeit und Theologie geltend, zwischen theologischer Gelehrsamkeit und frommer Gebetsstimmung, zwischen theologischer Schule und kirchlichem Leben.

Die jüngere theologische *Wissenschaft* war nach Russland vom Westen gekommen. Allzu lange ist sie hier eine Fremde geblieben, hat sie darauf bestanden, in ihrer besonderen, dem Volke fremden Sprache zu reden, die weder Sprache des Lebens, noch des Gebetes gewesen ist. Sie blieb eine Art Fremdkörper im kirchlich-organischen Getriebe, entwickelte sich in einer künstlichen und allzu abgesonderten Umgebung, war und blieb eine «Schul-Wissenschaft». Als solche verwandelte sie sich in ein Unterrichtsfach und hörte leider allzu oft auf, die Wahrheit und das Bekenntnis des Glaubens zu suchen Der theologische Gedanke kam allmählich davon ab, auf den Schlag des kirchlichen Herzens zu hören, daher verlor er den Zugang zu diesem Herzen. Er verstand es nicht, Aufmerksamkeit oder Anteilnahme in weiteren Kreisen der kirchlichen Gemeinschaft und des Volkes zu erwecken, ja, man trat ihm sogar mit argwöhnischem Misstrauen und geradeswegs mit Missgunst entgegen. Grund dafür war in der Tat vorhanden. Er lag in der Voreingenommenheit gegen die entlehnte und selbst genügsame Gelehrtheit, die sogar nicht in der Wirklichkeit religiöser Erfahrung oder im Leben wurzelte, gegen eine Theologie, die aufgehört hat, den Glauben der Kirche auszudrücken und zu bezeugen. Insofern konnte man sie mit Recht als eine herumirrende bezeichnen. Darin liegt der ganze Sinn des russischen religiösen Daseins: In den Tiefen und in den geheimsten Falten kirchlicher Erfahrung wird der *Glaube* unberührt beibehalten. In der stillen Versunkenheit in Gott, in der Gebetsordnung, im Mönchtum bewahrt die russische Seele den alten strengen väterlichen Stil, lebt in der ganzen unberührten und ungeteilten Fülle der «Sobornostj» und der Überlieferung. In dieser geistigen und Gebetstiefe ist noch immer der alte Glaube, «der apostolische, der väterliche Glaube», immer noch die alte, östliche und byzantinische Orthodoxie. Aber der *Gedanke* hat sich abgetrennt, sich losgelöst von den Tiefen, ist zu spät zu sich selbst und zum Bewusstsein seiner unheilvollen Losgelöstheit zurückgekehrt. Die Schwankungen des Gedankens haben die Einheitlichkeit des Glaubens nicht zerstören können: Die *Rechtgläubigkeit* ist unverändert geblieben. Eine ernsthafte *Gefahr* bestand jedoch in jener theologischen Pseudomorphose, als die natürliche Sprache verloren ging und der Theo-

logie eine fremde und ungeeignete aufgezwungen wurde; am gefährlichsten war es hierbei, dass seither die theologische Problematik ihre Lebensnähe verlor und die Lehre Gottes bald als Schulgezänk enger Fachleute erschien. N K. Gillarov - Platonov führt in seinen ausserordentlich fesselnden Erinnerungen ein sehr bezeichnendes Beispiel solchen Auseinandergehens von Schule und Leben an. «Die halbprotestantische Auffassung von der Überlieferung war damals in der Schule ganz allgemein. Selbst der Katechismus von Filaret hatte noch keinen Abschnitt von der Tradition. Auch die Theologie von Ternovskij handelte nicht davon. Das handschriftliche Lehrbuch, nach dem ich bereits in den 40er Iahren lehrte, schwieg gleichfalls über diesen Punkt. Die Periode Prokopovičs dauerte noch an... So war es nicht nur in der Frage von den Überlieferungen; die Lehre von der Rechtfertigung wurde ebenfalls nach lateinischen Büchern dargelegt... Während so Moskau mehr oder weniger in den Fusstapfen von Prokopovič wandelte, ging in Petersburg ein Umschwung vor sich, den, wie man sagte, die Theologie A. N. Murav'iev zu danken hatte... Besonders bemerkenswert ist, dass die Theologen im Beruf sich zu der Neueinführung in dem augenscheinlich wichtigen Dogma (von der Überlieferung als dem zweiten und selbständigen Quell der Glaubenslehre) vollständig gleichgültig verhielten: sie begannen, nach der neuen Auffassung zu schreiben und zu lehren, als ob sie immer so geschrieben und gelehrt hätten... Sonderbarer Unglaube bei geistlichen Personen, wird der Leser denken. Doch diese, auf den ersten Blick sonderbare Teilnahmslosigkeit war kein Zeichen von Unglauben, sondern beweist nur, dass die Formeln der westlichen Theologie für die Ostkirche keinen lebenden Inhalt haben. Dort gehören sie zum Wesen des Bekenntnisses und bilden eine brennende Frage, im Osten dagegen wurde diese Frage überhaupt nicht aufgeworfen Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht der Briefwechsel, der im 17. Jahrhundert zwischen dem Patriarchen Jeremias und den Tübinger Theologen stattfand; diese fragen ihn nach seiner Ansicht bezüglich der Punkte, auf welchen hauptsächlich der Streit zwischen Rom und Luther beruht, z. B. vom Glauben und von den Werken; der Patriarch aber antwortet vorbei und oberflächlich, er kann den ganzen Sachverhalt nicht begreifen, denn die vorgelegten Fragestellungen waren das Ergebnis religiöser Spekulationen gerade in der Westlichen Kirche, die durch eine besondere Geschichtsentwicklung in solche Fragen hineingedrängt wurde (¹). In diesen Bemerkungen ist jedenfallss, vom psychologischen Standpunkt aus gesehen, viel Wahrheit. Die Gefahr lag nicht so sehr in den Irrungen als in der Losgelöstheit des theologischen Gedankens und seiner Wissenschaft vom Volk.

(¹) *N. Gilarov-Platonov,* Iz perezitogo. Autobiogr. vospominania, Moskau 1886, S. 279 - 280.

Die *westlichen Einflüsse in der russischen Theologie müssen überwunden werden.* Vor allem gilt dies zur Zeit für den unorganischen *westlichen Stil.* Diese Überwindung des Verstandes hat längst in der russischen Schule begonnen, gerade zur Zeit Filarets und im Zusammenhang mit dem Wiederaufleben des Asketismus in den russischen Klöstern — man denke nur an die Schule des Starec Paisij Veličkovskij und besonders an die Einsiedelei Optyn'. Doch kann endgültig die orthodoxe Theologie ihre Unabhängigkeit von den westlichen Einflüssen nur durch ihre *geistige Rückkehr zu den väterlichen Quellen* und Grundlagen wiederherstellen. Zu den Vätern zurückkehren heisst jedoch nicht, aus der Gegenwart oder aus der Geschichte verschwinden, vom Schlachtfelde abtreten. Es gilt vielmehr, nicht nur die heilig väterliche Erfahrung zu bewahren und zu beschützen, sondern sie auch aufzudecken, von ihr hinaus ins Leben zu treten. Andrerseits muss die Unabhängigkeit vom andersgläubigen Westen nicht in eine Entfremdung ihm gegenüber ausarten. Denn der Bruch mit dem Westen gibt noch keine wahre und echte Befreiung. Auch der orthodoxe Gedanke muss alle westlichen Schwierigkeiten und Anfechtungen erfühlen und durchleiden, gegenwärtig kann und darf er sie nicht mehr umgehen oder totschweigen. Dies führt aber dazu, dass er *dem Westen* schöpferisch und geistig *begegnen muss.* Abhängigkeit und Nachahmung waren noch keine Begegnung. Wahrhaft begegnet man sich nur in der Freiheit und in der Gleichheit der Liebe. Es genügt nicht, die westlichen Antworten nur zu wiederholen, die einen westlichen Antworten gegen die anderen auszuspielen, sondern wir müssen gerade auch die westlichen Fragen erkennen und mitdurchleben, in sie eindringen und uns geistig-schöpferisch in die ganze dramatische Problematik des westlichen religiösen Gedankens einleben.

Nochmals: Nicht darin liegt die Überwindung des westlichen Ärgernisses für die orthodoxe Theologie, dass man die westlichen Ergebnisse ablehnt oder gar umstösst, sondern darin, dass man sie *überwindet* und in *neuer schöpferischer Tätigkeit* übertrifft. Nur die schöpferische Rückkehr zu den eigenen und alten Tiefen wird für den orthodoxen Gedanken selbst ein echtes «Gegengift» gegen die offenen und verborgenen oder noch gar nicht erkannten sogenannten «westlichen Vergiftungen» sein. Die orthodoxe Theologie ist berufen, auf die westlichen Fragen aus den Tiefen ihrer ununterbrochenen Erfahrungen zu antworten und den Schwankungen des westlichen Gedankens die unveränderliche *Wahrheit der väterlichen Orthodoxie* gegenüberzustellen.

Ensuite le Président du Congrès, M. H. Alivisatos, communique le télégramme suivant de M. Schoenfeld, directeur du Research Department de l'organisation internationale «Life and Work»:

Genève 1er décembre

Monsieur Alivisatos

Athènes

Bischof Amundsen starb ploetzlich gestern Nacht. Bitten um Bekanntgabe im Kongress. In tiefer Erschüterung.

SCHOENFELD

M. Alivisatos fait en quelques mots l'éloge de l'évêque décédé, M. Amundsen, président de l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises, qui fut un grand apôtre de la paix mondiale et en général du mouvement œcuménique. Il prie le Congrès de l'autoriser à adresser en son nom, un télégramme de condoléances et de tenir, debout, une minute de silence à la mémoire du défunt.

La séance fut ensuite levée.

A la reprise de la séance, l'après-midi du même jour, la délégation roumaine propose comme président le professeur B. Ispir de la Faculté de Théologie de Bucarest. Cette proposition est adoptée à l'unanimité.

PRÉSIDENCE: PROFESSEUR BASILE ISPIR

Conformément à l'ordre du jour, le président met en discussion le quatrième point:

d) **La nouvelle théologie orthodoxe dans ses rapports avec la théologie patristique et les nouvelles conceptions et méthodes théologiques. La tradition en général.**

M. *D. Balanos*, est le premier appelé à prendre la parole sur ce sujet.

COMMUNICATION
DE M. D. BALANOS, PROFESSEUR DE PATROLOGIE
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die neuere orthodoxe Theologie in ihren Verhältnis zur patristischen Theologie und zu den neueren theologischen Auffassungen und Methoden.

Um auf diese Frage die richtige Antwort geben zu könenn, müssen wir zunächst zwei fundamentale Fragen erörtern, deren Lösung von selbst das Verhältnis der neueren orthodoxen Theologie zu der patristischen Theologie und zu den neueren Auffassungen und Ansichten bestimmt. Diese

Grundfragen sind meiner Meinug nach folgende: 1 wie die Inspiration und die Authentität der heiligen Schrift zu verstehen sind und 2. wie die Tradition der Kirche aufzufassen ist.

***

Was zunächst die Inspiration der Bibel betrifft, so hat die orthodoxe Kirche niemals die Verbalinspiration, wie sie der Apologet Athenagoras [1] hatte, gutgeheissen; es ist also nicht nötig, dass wir bei diesem Punkte länger verweilen, da sich auch heute kein Widerspruch dagegen erhebt.

Die Frage, welche einer Erläuterung bedarf, ist die, ob der Begriff der Inspiration auf den ganzen Inhalt der Bibel ausgedehnt werden muss, oder nur auf die rein religiösen, dogmatischen und ethischen Dinge.

Wenn man in Betracht zieht, dass das Ziel der göttlichen Offenbarung die Mitteilung religiöser Wahrheiten an den menschlichen Geist ist, auf die er nicht von selbst kommen kann, dann ist klar, dass sich die Inspiration auf diese Wahrheiten beschränkt. Das formuliert Guizor [2] besonders charakteristisch: «Gott hat Moses die Gesetze eingegeben, durch welche die Pflichten des Menschen gegen Gott und den Nächsten bestimmt werden; Newton hat er die Entdeckung der Gesetze, die die Weltordnung betreffen, überlassen. Die Inspiration der Bibel bezieht sich auf die Religion und die Ethik, nur auf diese und auf keine andere menschliche Wissenschaft... Die Astronomie, die Geologie, die Geographie, die Chronologie, die Physik, die historische Kritik, das alles ist dem Ursprung und dem Zweck der Bibel fremd. Diese Dinge gehören in die Sphäre des menschlichen Geistes; sie sind die Früchte, die die Menschheit durch ihre geistige Arbeit von Geschlecht zu Geschlecht geerntet hat. Wenn wir also, abgesehen von den wunderbaren Ereignissen, in der Bibel Regeln und Grundsätze finden, die im Gegensatz zu den erkannten Wahrheiten der verschiedenen Wissenschaften stehen, so muss uns das nicht erschrecken und beunruhigen; dort hat Gott sein göttliches Licht nicht scheinen lassen... Das sind Ausdrücke der Menschen ihres Zeitalters, ihren Kenntnissen gemäss; Ausdrücke, die man damals gebrauchte, um sich seinen Zeitgenossen verständlich zu machen. Was würden z.B. die Juden der Wüste oder zur Zeit der Apostel gesagt haben,... wenn sie gehört hätten, dass sich die Erde um die Sonne dreht? Was ist natürlicher und unvermeidlicher, als dass die heiligen Bücher der wissenschaftlichen Unvollkommenheit ihrer Zeit entsprechen..?».

Es ist selbstverständlich, dass diese Auffassung die Geltung der Bibel oder den Sinn der Inspiration keineswegs herabmindert; denn erstens behauptet die Kirche nicht, dass durch die Inspiration die menschliche Persönlichkeit des Inspirierten aufgehoben wird, und zweitens glaubt die-

---

(1) Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν 6 (Migne, P.G. 6, 901-904).

(2) Méditations sur la réligion chrétienne, Paris 1869, S. 108 u. 130.

selbe Kirche an eine graduelle Mitteilung des religiösen Gedankengutes, wie auch an die Unvollkommenheit der im Alten Testament enthaltenen Offenbarung (1). Wenn wir also die alttestamentliche Offenbarung über religiöse Dinge überhaupt, für unvollkommen halten, wie können wir dann die Auffassung des Alten Testamentes von Welt und Natur als vollkommen betrachten und damit alle wissenschaftliche Forschung ausschliessen? Was in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments für uns göttlich, ewig, Offenbarung und Dogma ist, ist der Gedanke, dass die Welt von Gott geschaffen wurde; aber die Einzelheiten der Weltschöpfung in sechs Tagen—denn es handelt sich um sechs Tage und nicht um sechs Perioden (2)—und die Auffassung über die Himmelskörper, dass sich die Sonne um die Erde dreht (3), u. s. w., sind Anschauungen jener Zeit, die für uns in religiöser Hinsicht nicht bindend sind. Dasselbe gilt auch für die anderen nicht religiösen Vorstellungen (die historischen, geographischen, chronologischen, kritischen u. s. w.).

Die Auffassung, dass sich die göttliche Offenbarung nicht auf die religiösen Gedanken beschränke, sondern alle Fragen regele, die sozialen, politischen, kritischen, wissenschaftlichen u. s. w., ist ein bedauerlicher Irrtum, der die Religion in den Augen vieler Wissenschaftler herabgesetzt hat, die sich deshalb feindlich gegen sie eingestellt haben, und der ferner dem Fortschritt der Wissenschaft und damit auch der Menschheit selbst öfter geschadet und im Namen des Evangeliums den Weg versperrt hat. Christus wurde Mensch, lediglich um das wahre religiöse Leben zu offenbaren; Religion und Ethik sind die einzigen Fragen, mit denen er sich befasst hat; kein anderes Ziel findet sich in seiner Lehre und Wirksamkeit. Die Geheimnisse der Menschenseele, ihr Verhältnis zum Göttlichen, ihr Schicksal in der Gegenwart und Zukunft, das sind Grundprinzip und alleinige Aufgabe der Predigt des Evangeliums. Jede andere Frage politischer, kritischer oder wissenschafticher Art ist der religiösen Auffassung im Wesen fremd, und folglich ist ihre Lösung Sache des menschlichen Geistes und nicht der Religion. Lassen wir also nicht alles ins Bereich der Religion gehören, und vergessen wir nicht, wie sehr solche falschen Auffassungen den Gegensatz zwischen Glauben und Wissenschaft gefördert haben. Wir leisten der Religion keinen Dienst, wenn wir ihr schwere Lasten auflegen, die ihr gar nicht zukommen. Andererseits wollen wir nicht vergessen, dass unsere Kirche erfreulicherweise niemals einen solchen engen Geist gezeigt hat, und dass es das Kennzeichen der Theologie unserer Väter ist, dass sie—abge-

(1) Vergl. *Z. D. Rossis*, Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1903, S. 471.

(2) 1. Moses 1,5.

(3) Josua 10,12-13.

sehen von den beiden Grunddogmen der orthodoxen Theologie, dem trinitarischen und dem christologischen – so viel Freiheit gelassen hat, dass selbst einer ihrer grössten Lehrer, Gregor von Nazianz, die Erforschung der Welt und des Weltalls nicht für unnützlich und gefährlich hielt (1).

Ich möchte hier bemerken, dass diese Anschauung über die Beschränkung des Inspirationsbegriffs auf die religiösen Wahrheiten von vielen unserer Theologen gutgeheissen worden ist (2), unter anderen von dem Erzbischof Alexander Lykourgos (3), von Anast. Diomidis Kyriakos (4), Zikos Rossis (5), Christos Androutsos (6), Gregor Papamichael (7) und Const. Dyobouniotis (8). Und jetzt ist es, meine ich, an der Zeit, die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen und im Unterricht die alttestamentliche Lehre von der Weltschöpfung in sechs Tagen fallen zu lassen, um dadurch nicht gefährliche Zweifel und Widerspüche in den jugendlichen Herzen hervorzurufen

* * *

Wir kommen nun zum zweiten Hauptpunkt: Wie ist die Tradition in der orthodoxen Kirche aufzufassen (9)? Bekanntlich gibt es für die Lehre unserer Kirche zwei Quellen, die Heilige Schrift und die Tradition. So entsteht die Frage, wie das Verhältnis dieser beiden Quellen zueinander ist; ob man sie als gleichbedeutend und gleichwertig ansehen soll.

Die orthodoxe Kirche geht, wie überall, auch hier den goldenen Mittelweg zwischen der protestantischen und der römisch-katholischen Kirche. Die erste lehnt bekanntlich die Tradition ganz ab und lässt als einzige Quelle die Bibel gelten; die zweite hingegen stellt Schrift und Tradition auf eine Stufe und bezeichnet Lehren als Dogmen. «die die Bibel weder formaliter noch virtualiter kennt» (10) und die ausschliesslich auf späterer Tradition beruhen, wie das Dogma der unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes, das Dogma der Unfehlbarkeit und andere.

Unsere Kirche weist den Irrtum, in dem sich sowohl die protestantische wie die katholische Kirche in der Frage der Tradition befinden, zurück

---

(1) Θεολογικὸς I, 10 (Migne, P. G. 36,25).

(2) Vergl. *D. S. Balanos,* Εἶναι ἡ θεολογία ἐπιστήμη; Athen 1906, S. 19 f.

(3) In der Zeitschrift «Ἱερομνήμων», 1859 - 1862, S. 280 f.

(4) Λόγοι πιστοῦ, Athen 1907, S. 19.

(5) Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1907, S. 470.

(6) Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1907, S. 111.

(7) Ἀπολογητικὴ I, Athen 1928 S. 145.

(8) Ὀφειλομένη ἀπάντησις, Athen 1908, S. 16 f. Dieser Ansicht sind auch die meisten römisch-katholischen Dogmatiker; vegl. *Th. Simar,* Lehrbuch der Dogmatik, 4. Auflage, Freiburg i. B. 1889, S. 283.

(9) Es handelt sich hier von der dogmatischen und nicht der teleturgischen Tradition, die sich seit der ersten christlichen Jahrhunderte ausgebildet hat.

(10) *N. Damalas,* Περὶ ἀρχῶν, ἐπιστημονικῶν τε καὶ ἐκκλησιαστικῶν τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας, Leipzig 1895, S. 34.

und betrachtet als grundlegende Quelle des Dogmas die Heilige Schrift, wie sie authentisch von der Tradition der Kirche ausgelegt worden ist, die in den Entscheidungen der ökomenischen Konzilien oder in der einstimmigen Lehre der Kirchenväter zum Ausdruck kommt; und niemals hat sie ein Dogma geschaffen oder gutgeheissen, das sich nicht formaliter oder virtualiter auf die Bibel stützt und nur durch die Tradition bezeugt ist.

Die Kirchenväter gründen ihre Dogmen in einmütiger Weise auf die Heilige Schrift, die «ἱκανωτέρα πάντων» ist (1), und fordern, dass man das, was die Lehrer sagen, prüft, indem man alles, was mit der Bibel übereinstimmt, bejaht, und was ihr fremd ist, verwirft (2) dass man ferner «die Meinung des Einzelnen unbeachtet lässt und alles aus der Schrift entnimmt» (3) «Quellen des Heils», betont Kyrill von Alexandria «sind Evangelisten und Apostel» (4), und Chrysostomus entfaltet die orthodoxe Lehre gegen die Ketzer (Anomöer) aus der Bibel, um, wie er sagt, «nicht mit Syllogismen beweisen zu müssen» (5). Kyrill von Jerusalem legt dar, dass man über die heiligen Geheimnisse des Glaubens nicht einmal das Geringste ohne die Heilige Schrift aussagen darf... Auch mir, der Dir das sagt, sollst Du nicht einfach glauben, wenn Du den Beweis der Aussage nicht in der Bibel findest». Und anderwärts er: «Der heilige Geist selbst hat die Schrift gesprochen. Also soll gesagt werden, was er gesprochen hat; denn was er nicht gesprochen hat, das wagen wir nicht zu sagen» (6). Athanasius der Grosse kennzeichnet das Verhältnis von Schrift und Tradition als den beiden Quellen des Dogmas—deren eine grundlegenden und deren andere erläuternden und bewahrenden Gharakter hat - folgendermassen: «Die heiligen und inspirierten Schriften sind sich selbst genug, um die Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Es gibt aber auch viele Schriften, die von unseren Lehrern verfasst worden sind; wer sie liest, der weiss, wie man die Deutung der Schrift erlangen kann, nach der man strebt» (7). Und an anderer Stelle spricht er von «der ursprünglichen Tradition, Lehre und Glauben der Katholischen Kirche, die der Herr gegeben hat und die die Apostel gepredigt und die Väter bewahrt haben» (8). Aber auch die ökumenischen Konzilien hatten die klare Erkenntnis, dass sie nicht aus sich selbst Dogmen aufstellten, sondern nur die Schrift bewahrten und erläuterten. Dies wird nicht

(1) *Athanasius d. Gr.*, Περὶ τῶν γενομένων ἐν 'Αριμίνῳ..., (Migne, P. G. 26, 688—689).

(2) *Basilius d. Gr.*, 'Ηθικῶν ὅρος οβ' (Migne, P. G 31, 845).

(3) *Joh. Chrysostomos*, zum 2 Kor. 13,4 (Migne, P. G. 61,497).

(4) Λόγος 2 (Migne, P. G. 76, 1337).

(5) Κατὰ ἀνομοίων I, 6 (Migne, P. G. 48, 792).

(6) Κατήχησις 4, 17 (Migne P. G. 33, 476) und Κατήχησις 16, 2 (Migne P. G. 33, 920).

(7) Λόγος κατὰ 'Ελλήνων 1 (Migne, P. G. 25, 4).

(8) 'Επιστολὴ πρὸς Σεραπίωνα 1, 28 (Migne P. G. 26, 593).

nur durch die Tatsachen bestätigt, sondern auch durch das, was Athanasius der Grosse über die Väter des ökumenischen Konzils von Nicaea sagt, dass sie nämlich «sofort bekannten, was sie glaubten, um zu erweisen, dass ihre Meinung nicht neu, sondern apostolisch sei, und dass das, was sie schrieben, nicht eigene Erfindung sei, sondern dasselbe, was die Apostel lehrten» (¹).

Aus all dem wird deutlich, dass von den beiden Quellen der Religion nur die Bibel grundlegend für die Lehre ist, während in der Tradition die authentische Deutung des in der Schrift Gesagten beschlossen liegt; oder um mit N. Damalas zu reden: «Richtschnur der kirchlichen Lehre ist die Heilige Schrift, wie sie die alte Katholische Kirche in allen wesentlichen Dingen verstanden hat (²)».

Wenn wir diese beiden grundlegenden Lehren über die Inspiration der Schrift und über die Tradition gut beachten, durch welche die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem, Wesentlichem und Unwesentlichem, Kern und Schale in der Religion klar gezogen werden, dann verstehen wir, dass die orthodoxe Theologie der Gegenwart sich in völliger Harmonie mit den Grundsätzen der patristischen Theologie befindet, die stets freiheitsliebend war, die menschliche Persönlichkeit nicht unterdrückte und die Forschung nicht hinderte, und die der orthodoxen Theologie auch heute noch als Vorbild dienen kann. Nikolaus Damalas sagt sehr richtig (³): «Unsere Kirche ist die einzige, bei der die Theologie als Wissenschaft existieren kann, ungestört und ungehindert von der Kirche, ohne sich über den göttlichen Charakter der Kirche zu erheben, aber auch ohne sich von ihr befehlen zn lassen und ihren wissenschaftlichen Charakter zu verlieren und sich ihr knechtisch zu unterwerfen... Die Abhängigkeit der orthodoxen Theologie von der Kirche besteht nur darin, dass ihre Ergebnisse in den wesentlichen und fundamentalen Wahrheiten des Christentums mit den Grundgedanken der orthodoxen Kirche und mit dem allgemeinen christlichen Gewissen übereinstimmen müssen, das seinen höchsten Ausaruck in den ökumenischen Synoden gefunden hat. Und darum glauben wir, dass in unserer Kirche diese beiden Schöpfungen, die des göttlichen und die des menschlichen Wortes, friedlich nebeneinander existieren können».

Wenn die orthodoxe Theologie, gemäss der Tradition der patristischen Theologie, diese Grundsätze bewahrt und sich nicht auf Gebiete wagt, die ihr fremd sind, so wird sie mit den modernen Auffassungen und Ansichten gewiss nicht in Konflikt kommen, so weit diese gesund sind und zu den religiösen und ethischen Grundsätzen des Christentums nicht im Gegensatz stehen.

(¹) Περὶ τῶν γενομένων ἐν Αριμίνῳ... 5 (Migne, P. G. 26, 688—689).
(²) Περὶ ἀρχῶν, S. 203.
(³) Περὶ ἀρχῶν, S. 33-34.

Le Professeur *G. Florovsky* prend ensuite la parole sur le même sujet.

COMMUNICATION
DE M. G. FLOROVSKY, PROFESSEUR A L'INSTITUT
DE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE PARIS

Patristics and Modern Theology.

An Anglican bishop of old days gave his clergy on one occasion this admirable advice. «Je who are devoting yourself to the divine study of theology; Je who are growing pale over the sacred Scriptures; above all Je who either occupy the venerable office of the priest, or aspire to do so; Je who are about to undertake the awful care of souls; *put away from you the study of the times, have nothing to do with the novelties that are in vogue;* search how it was in the beginning; go to the fountain-head, look to antiquity; *return to the reverend Fathers,* have respect unto the Primitive Church that is, to use the word of the prophet I am handling, *ask for the old pathes,* Jer. VI. 16» (¹)... It was a sound programme of studies indeed... And yet this suggestion that a modern theologian may for his inspiration *go back,* back to the *past* ages, is still very unpopular among our theological students. The need to face and to meet in a *new* theological synthesis the difficulties of *our own* age is dangerously overemphasized by most of them. And usually a forced distinction is uttered between the *dogma* und the *doctrine.* All «dogmas» are to be received and kept untouched or unchanged, this is presumably taken for granted by all catholic-minded scholars. But only very few statements are recognized as being really «dogmatic» in a strict sense of the word, backed by a proper, decisive and binding, authority of an Oecumenical Council or of the unanimous consent of the whole Church (ecclesia sparsa). In any case these dogmatic statements or definitions do require an explanation, must be extended or developped into a coherent system of ideas.

And the main purpose of the doctrine is supposed to be just the follo-

---

(¹) *John Pearson,* Bp. of Chester, Conciones ad clerum the minor theological works ed. E. Churton, Oxford, 1844, vol. II, p. 6: Vos igitur, si a me quaeratis, quid in religionis negotio maxime spectandum putem sie accipite. Qui divino theologiae studio operam datis; qui chartis potissimum sacris impallescitis; qui venerandum sacerdotii officium aut occupatis, aut ambitis; qui tremendam animarum curam suscepturi estis: excutite praesentis temporis pruritum, fugite affectatam novitatem quod fuit ab initio quaerite, fontes consulite, ad antiquitatem confugite, ad sacros Patres redite, ad Ecclesiam primitivam respicite, hoc est ut cum propheta nostro loquar. Interrogate de semitis antiquis... (Translation of the text above is taken from *Prof. J. J. Blunt's* Lectures on the Right Use of the Early Fathers, 1857, where the passage of Pearson is given as an epigraph).

wing one: to make the inalterable truth of dogmas fully available and comprehensible for a particular and concrete historical «milieu», to express and to explain the revealed truth under some special conditions, for a definite age or for a definite generation. And thus the doctrine inevitably has but a relative or conditional value — for a certain time and environment, and must be again and again re-adopted to the changing mentality of the peoples must be restated or re-constructed from time to time. No explanation can matter for all times! And Christian doctrine is presumed too often to be merely an explanation of the faith, helpful and instructive perhaps but hardly indispensable or obligatory. Curiously enough this attitude is shared some times by certain conservative minds in the Church also. The faith cannot depend upon any special philosophical presuppositions, this is the main argument. In the previons generation of Russian ecclesiastics there was a strong prejudice against any «metaphysics», any philosophy or speculation, may it be german or greek. We are living still under a shadow of this peculiar ecclesiastical agnosticism. Purity of Scriptures and simplicity of faith are contrasted with the vainglory of all theological speculations... And there is an unexpected agreement between those who mistrust any theological speculation and those who are looking for a new or modern theological synthesis. Both do disregard the traditional synthesis, the patristie doctrine. For ones it is still a speculation, for other ones it is a speculation of old days, and therefor antiquated... Patristic writings are respected indeed, but more as historical documents than as books of authority... Numerous patristic references or even quotations are still usual in our theological essays and textbooks. But so often these old texts or quotations are simply interpolated into a scheme borrowed elsewhere. As matter of fact the conventional schemes of our theological text-books came from the West, partly from Roman sources partly from Reformed ones... Patristic texts are kept and repeated. Patristic mind is too often completery lost or forgotten... Palamite teaching of the divine ἐνέργειαι is hardly mentionned in most of our text-books. The peculiarity of our Eastern tradition in the doctrine of God and His attributes has been forgotten and completery misunderstood...

The common patristic doctrine of the θέωσις again is rather ignored in our modern systems... The doctrine of Atonement is presented in our popular text-books either according Anselm of Canterbury or some later Post-Tridentine authority. And the typical patristic idea, so vigorously emphasized in the liturgical texts, that Christ's Resuruction was the climat and the real source of the victory over the death has been completely overlooked by our theologians... The idea of the Church, as of a Mystical Body of Christ, has been also forgotten, and a modern attempt to remind it in a theological thesis was severely censured by the Russian Synod

about fourty years ago (the case of the Rev. E. Akvitonov)... The admirable treatises of Nicolas Cabasilas or of Symeon of Thessalonica have been hardly studied by our theological professors as an authority on the Orthodox doctrine of the Holy Eucharist... The vital and urgent necessity to reform our theological schoolroutine and to restore the patristic mentality in the theological teaching was felt and uttered more than once in last fifty years by many prominent leaders in the Russian Ghurch. It was a great and historical merit of the late Metropolitan Antony (Khrapovitzky) that he has preached so vigorously the standard-value of the Patristic writings and of the Patristic mind. Unfortunately enough his own interpretation of the Patristic doctrine was in many points more than inadaequate. But the right principle was promulgated with a great insistence and a real authority... This call to «*go back*» to the Fathers can be easily misunderstood. It does *not* mean a return *to the letter* of old patristic documents. To follow in the steps of the Fathers does not mean «*jurare in verba magistri*». What is really meant and required is not a blind or servile imitation and repetitions but rather a further *development* of this patristic teaching, but homogeneous and congenial. We have to kindle again the creative fire of the Fathers, to restore in ourselves *the patristic spirit*. As Cardinal Newman said on one occasion: «The Fathers are our teachers but not our confessors or casuist; they are the prophets of great things, not the spiritual directors of individuals» (*Essays* II, 371)... What is of real importance is not so much an identity of spoken words, as the real continuity of lifes and mind, and inspiration... One has to grow older or to go further, but *in the same direction* or, better to say, *in the same type and spirit*... Two points must be here specially mentionned... 1. Even historically it is hardly possible to isolate the formal or defined dogma from that inclusive doctrinal context in which only the definition itself posseses its full value and meaning. The connection of «dogma» and (patristic) «doctrine» is much deeper and more organic than the partisans of a new doctrinal synthesis would like to admit. Patristic teaching for a historian in any case is the best and the most natural key to the dogma. This interpretation may be incomplete, then one has to continue *the same line*. Holy Fathers are still leading the way, one has to walk further, and many views quite unexpected do appear, but the road is still the same, the kingly way of the catholic understanding...

2. And this is perhaps the main point. Holy Fathers are more than merely theologians. They are teachers, «teachers of the Church», *doctores Ecclesiae*, οἱ διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης... «In catholic transfiguration personality receives strength and power to express the life and consciousness of the whole. And this not as an impersonal medium, but in creative and heroic action. We must not say: «Every one in the Church *attains* the

level of catholicity», but *«every one can, and must, and is called to attain it»*. Not always and not by every one is it attained. In the Church we call those who have attained it Doctors and Fathers, because *from them we hear not only their personal profession, but also the testimony of the Church;* they speak to us from its catholic completeness, from the completeness of a life full of grace [1]»... This «catholic mentality» constitutes the incomparable methodological value or authority of patristic writings. And again, this does not mean that all personal opinions of the Fathers must also be held, or that one has to follow any particular teacher among the Fathers. The first task for the present generation of Orthodox theologians would be to restore in themselves this sacrificial capacity, not so much to develop their own ideas or views, but to bear witness solely to the immaculate faith of the Mother Church! *Cor nostrum sit semper in Ecclesia!...*

It would be unfair, even from a purely historical point of view, to pretend that old Fathers have expressed the faith of the Church in a conditional language of the current philosophy of their own age which has obviously no title to be canonised, though *implicite.* The full truth about Holy Fathers is that *they have created a new philosophy,* very different from both Platonism and Aristotelianism, or anything else... This makes ridiculous any attempt to reinterprete the traditional doctrine in terms or categories of a new philosophy, whatever this philosophy may be. The development of modern philosophy in any case cannot be treated as an independent instance. And «modern philosophy» must be examined first of all from within the catholic self-consciousness of the Church. It would be precisely ridiculous to check Christian doctrine by some Kantian or Hegelian criterion, or by that of Lotze, Bergson and somebody else. What is really required is not a new language, or any new glorious visions, but only *a better spiritual sight* which would enable us again to discern in the fullness of the catholic experience as much as our spiritual Father and forefathers did... This re-discovery of the Patristic sight would be the only real step forward... One point must be emphasized here. No particular philosophy has been ever canonised» in any doctrinal or dogmatic statements.

And still all these traditional schemes and formularies are through and through *hellenistic* or *greek. This «hellenism» is really so-to-say canonised.* It is a new, *Christian Hellenism.* It is a common atmosphere of the Church, created by a series of Christian generations. Our Christian worship in its essential is hellenistic (as it was shown quite recently in most illuminating publications of the great Benedictine scholar, Fr. Odo Casel, of the Abbaye Maria Laach). The same one has to say of our icons. The same

(1) *G. Florovsky,* Sobornost, The Catholicity of the Church, «The Church of God», An Anglo-Russian Symposium by members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London, S. P. C. K., 1934, p. 62.

is true of our doctrinal formularies too. In a sense *the Church itself is hellenistic,* is a hellenistic formation, — or in other words, *Hellenism is a standing category of the Christian existence...* And thus any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation)... Many shortcomings in the modern developments of Orthodox Churches depend greatly upon the loss of this hellenistic spirit. And the creative postulate for the next future would be like this: *let us be more Greek to be truly catholic, to be truly Orthodox.*

Le Congrès passe ensuite à la discussion du 5me point:

e) **La Mission de la science théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique.**

Le Président Professeur Ispir donne la parole au professeur Dimitrievitch, qui prie M. Alivisatos de bien vouloir donner lecture de sa communication.

COMMUNICATION
DE M. DIMITRIEVITCH, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BELGRADE

La mission de la Science Théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique.

L'ecclésiasticité, ou les manifestations extérieures de la piété et la conscience ecclésiastiques, ne sont pas développées d'une façon égale dans toutes les divisions territoriales de l'Eglise orthodoxe orientale. La foi de nous autres chrétiens orientaux se traduit plutôt par un enrichissement libre, doux et chaleureux du cœur et de l'âme que par une glorification de ses représentants terrestres ou par des manifestations extérieures ou l'observation rigoureuse des rites.

Les anciens Grecs, grâce à leur don inné pour la réflexion et la critique, ont choisi, parmi les personnalités et les principes, ce qu'il y a de plus sublime, en se fiant non pas à des autorités reconnues par tradition ou par respect de la hiérarchie, mais à leur propre conviction Ils ont aussi embrassé le christianisme par raison, par conviction et par foi en sa supériorité bienfaisante et non pas par force ou en obéissant à un ordre. Divisés en petites régions politiques, ils adaptèrent l'administration ecclésiastique aux frontières de ces territoires. Leur démocratie bourgeoise constituait une circonstance particulièrement favorable à la conservation dans l'Eglise en général de la pleine catholicité apostolique.

Les Slaves, convertis par de tels maîtres, fortifiés dans leur attachement à leur vie régionale, divisés par les frontières des «ou-de-li», des «joupas», des principautés et des duchés, où régnait l'assemblée et le «con-

trat» librement consenti, ont adopté cette division de l'administration ecclésiastique de l'Eglise grecque et de toute l'Eglise orientale. Il en fut de même des Roumains partageant les mêmes destinées historiques et vivant avec les Slaves en une réciprocité religieuse et culturelle très étroite, de sorte à être presque assimilés à eux à ce point de vue.

Bien que, du point de vue dogmatique et canonique, l'Eglise orthodoxe orientale eût sauvegardé son unité intacte et reconnu, à travers les siècles, une priorité morale paternelle au patriarche oecuménique, qui a toujours joui de l'autorité d'un *primus inter pares* auprès des chefs de l'Eglise orthodoxe orientale, il n'a cependant pas existé de véritable centre administratif investi d'un pouvoir de commandement, car une telle autorité serait inadmissible pour l'orthodoxie orientale.

Il s'en est ensuivi tout naturellement que notre ecclésiasticité ne s'est pas développée dans le domaine de la hiérarchie et du culte, dans le sens des principes rigoureusement unificateurs de Rome. D'autre part, l'Église orthodoxe n'a pu se laisser entraîner vers l'autre extrémité où ont tendu les églises réformées dans le domaine ecclésiastique. Ces dernières églises ont privé leur culte des fleurs évangéliques, des encens et de tous les rites, soumettant le service divin et l'ecclésiasticité à la froide raison et le privant de toute chaleur spirituelle.

Le culte de l'Eglise orthodoxe orientale agit à la fois sur le sentiment et sur la raison. De même, en ce qui concerne les devoirs des fidèles envers l'Eglise, l'orthodoxie a-t-elle établi ses prescriptions de telle sorte que le joug du Christ soit vraiment doux et son fardeau léger (Matth. 11, 29-30). En raison de ces traits qui caractérisent ses prières et ses cérémonies, d'une distinction si harmonieuse, le culte orthodoxe est aimé même par les chrétiens non orthodoxes exempts de préjugés aveugles.

Néanmoins, il reste beaucoup à désirer dans l'Eglise orthodoxe sous le rapport de l'ecclésiasticité. N' ayant pas de centre hiérarchique commun, elle s'est, au cours des siècles, différenciée par des traits particuliers aux différentes églises régionales. Là, il faut procéder à une unification. Ceci est facile, étant donné les bons rapports mutuels qui existent actuellement entre les différentes églises régionales. C'est là une des grandes tâches de la science théologique.

Par suite de nombreuses influences historiques néfastes, notre ecclésiasticité a été sensiblement affaiblie. Même là où a été sauvegardé l'accomplissement des devoirs ecclésiastiques, ces devoirs ne sont pas nettement définis et leur accomplissement ne se fait pas de façon suffisamment consciente. Toutes les disciplines de la science théologique doivent donc s'employer activement à remédier à ces lacunes.

Par l'invasion de l'Islam, surtout dans les premiers siècles de fanatisme débordant, la religion des Chrétiens d'Asie, d'Afrique septentrionale et des

Balkans a subi coup sur coup des atteintes très graves. A moins d'être transformées en mosquées, les églises furent démolies et les manifestations extérieures du culte orthodoxe rendues tout à fait impossibles. Grâce à de lourds tributs, quelques édifices sacrés ont pu être sauvés dans les villes et dans les monastères éloignés des grandes routes. Il fallait du courage pour aller prier dans une église et une abnégation héroïque pour porter le vêtement ecclésiastique et pour remplir les fonctions de prêtre, car ainsi on s'exposait tout particulièrement aux persécutions du conquérant fanatique. Les privilèges accordés, après la chute de Constantinople, au patriarche Génadie Scolarios n'étaient point efficaces, surtout en dehors de la capitale et des grandes cités commerçantes. Pour cette raison, une décadence se produisit peu à peu dans la hiérarchie et dans le culte ecclésiastique.

Dans les pays serbes et bulgares, des arrondissements entiers restèrent privés d'églises. Les prêtres allèrent dans les monastères, placés dans des défilés difficilement accessibles, emportant les hosties et le vin béni dans des calices de bois pour pouvoir administrer la sainte communion sous quelque chêne séculaire. Privée d'églises, la masse du peuple revint peu à peu à ses anciennes coutumes religieuses et à ses prières. Les pélerinages aux monastères sauvés et aux lieux saints plus éloignés, surtout à la Sainte Montagne d'Athos et en Palestine, réveillèrent ce qui subsistait du culte religieux (enfoncé sous les mauvaises herbes spirituelles) qui, cristallisé dans la foi orthodoxe consciente des Serbes et des Bulgares, s'était épanoui magnifiquement entre le XIIe et le XVe siècle.

Ce ne fut que vers la fin du XVIIIe et pendant le XIXe siècle que par suite de la chute de la puissance turque et grâce à l'intervention et au contrôle de la diplomatie européenne, un certain progrès put être réalisé au point de vue de la liberté religieuse. Grâce à l'insistance des puissances européennes, le hattichérif de Guilhané accorda, entre autres, des facilités pour l'obtention des permissions de bâtir et d'entretenir des églises chrétiennes et d'y célébrer des offices divins. Bien que les droits accordées par nécessité par ce hattichérif soient restés, en grande partie, lettre morte, ils ont cependant, dans une certaine mesure, vivifié la foi des Chrétiens de Turquie. Dans les villes, de belles églises surgirent de terre comme par enchantement et une impulsion puissante fut donnée à l'ecclésiasticité. Cependant, de nos jours encore, la fréquentation relativement faible des églises orthodoxes et le manque d'assiduité des fidèles sont comme des traces visibles des causes historiques qui ont eu pour effet un affaiblissement de l'ancienne piété. Jusqu'à la libération complète des Etats balkaniques, l'Eglise orthodoxe était plutôt nationale que cléricale. Et même depuis lors, ses représentants ont consacré plus d'efforts à l'Etat et au progrès de la nation qu'aux intérêts ecclésiastiques et à l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique. Les masses populaires ont continué à considérer la

fréquentation des églises et la récitation des prières comme une manifestation — plutôt physique — suffisante de leur foi, y ajoutant seulement l'allumage de quelques cierges, en expiation de leurs péchés, et les offrandes de victuailles sur les tombes, vestiges des «triznas» des anciens Slaves et des «kourbanes». Si la fréquentation des églises et la piété, en général, se sont accrues par suite des terreurs et des deuils que les guerres ont causés et aussi par réaction contre la propagande prosélytique d'autres religions, les formes extérieures des pratiques religieuses ne sont cependant pas encore dépouillées des vestiges superstitieux du culte préchrétien. La science théologique a pour tâche d'éclairer la piété ecclésiastique suivant l'esprit du commandement du Christ: «*C'est de la clémence, de l'amour que je veux et non pas des sacrifices*».

La science théologique doit, en général, s'efforcer à rendre la piété plus conforme à la pure conception chrétienne et faire en sorte que le contenu des prières devienne plus compréhensible. Quand les fidèles comprennent le sens des prières, ils s'y adonnent avec recueillement en y mettant toute leur âme. On ne peut aimer vraiment que ce qu'on connaît bien. La prière consciente fortifiera la fidélité des croyants envers l'Eglise et l'ecclésiasticité en général.

C'est grâce au plus grand nombre de représentants de la haute hiérarchie ecclésiastique que les églises orthodoxes grecques, qui n'ont point renoncé à leur caractère national, sont fréquentées plus assidûment par leurs fidèles. La concentration de toute la vie nationale autour de l'Eglise, qui avait toujours sa propre hiérarchie, a contribué à mieux sauvegarder l'ecclésiasticité. Mais cette ecclésiasticité n'est pas encore suffisamment éclairée et il serait à désirer que des motifs d'une nature plus spirituelle poussent les fidèles à fréquenter les églises et à y manifester leur ecclésiasticité.

Les Roumains que le Danube et la Mer Noire protégeaient, en une certaine mesure, contre la tyrannie turque, jouissaient d'une liberté relative et d'une sorte de semi-autonomie. Les principautés et duchés, ainsi que les domaines achetés à Constantinople de la part de Chrétiens orthodoxes, ont continué sous la domination turque à temoigner leur sollicitude aux églises et aux monastères. Les princes, voïvodes et boïars roumains ont aussi protégé les Eglises orthodoxes en dehors de la Roumanie, leur ont fait don de vastes domaines, les ont dotées de monastères renommés. Jusqu'à la sécularisation des domaines ecclésiastiques et monastiques, qui fut effectuée en 1864, sous le règne d'Alexandre Jean Cuza, ces domaines grouillaient de moines venus de tous les pays de l'Orient orthodoxe. Pour cette raison, l'ecclésiasticité des Roumains du moyen âge n'a subi presque aucune interruption. Mais quant à sa valeur intrinsèque, cette ecclésiasticité n'a cependant pas été exempte des défauts caractérisés par le manque

général d'assiduité, commun à tous les Chrétiens orthodoxes. Depuis des temps immémoriaux, le territoire de la Roumanie avait été un canal par où passaient les migrations de nombreux peuples dont certains s'y sont établis en partie, ou tout au moins y ont laissé des traces de leur religion primitive.

A cause de la liberté relative qui régnait en Roumanie diverses peuplades y émigraient des pays turcs et autres, apportant avec elles toutes sortes de croyances et de coutumes. Ceci fit pénétrer dans les conceptions et les pratiques religieuses des masses populaires de nombreuses superstitions. Les imprécations («pomané»), les pratiques destinées à assurer le repos de l'âme des morts, les divinations, les envoûtements et les sorcelleries y sont d'un usage plus fréquent que chez les autres peuples orthodoxes. Mais, d'autre part, on y rencontre aujourd'hui plus d'écoles —secondaires et supérieures—de théologie. Ces écoles feront rayonner la pure science théologique, fortifieront l'attachement du peuple à l'Eglise et rendront la piété plus consciente et plus éclairée.

En Russie, la domination tartare ne fut pas de très longue durée. Les Tartares étaient d'ailleurs moins puissamment organisés, moins intolérants et moins tyranniques que les Musulmans turcs et arabes dont le joug opprimait les Chrétiens de l'Europe méridionale et orientale. Pour cette raison, la domination tartare n'a pas exercé une influence aussi néfaste sur la religion et l'église russes. Le développement de la piété pratiquante des Russes s'est poursuivi sans interruption. Tous les autres peuples orthodoxes ont donc pu prendre pour exemple les belles églises russes toujours pleines de fidèles animés d'une piété profonde et, en général, la magnificence avec laquelle les services divins étaient célébrés en Russie. Cependant là aussi, l'on peut constater certaines imperfections. Par suite de l'influence occidentale s'exerçant par l'intermédiaire de la Pologne sur l'Eglise de Kiev, il s'était glissé dans la piété russe une note de formalisme occidental qui nuit parfois à la spontanéité de la prière. On a même introduit plusieurs rites occidentaux, dont certains, il est vrai, sont utiles. Ainsi on célèbre jusqu'à nos jours, surtout dans le sud de la Russie, les «passions» qui furent introduites par le métropolite Pierre Mogila de Kiev (1627—1647). Ces «passions» sont célébrées les vendredis des premières cinq semaines du grand carême, aux vêpres; elles s'accompagnent de la lecture des évangiles de la passion et d'un prône académique. Ce ne sont, en réalité, rien autre que des «passiona oratoria» sur des textes de l'Évangile se rapportant à la passion du Christ, telles qu'on en célèbre dans les églises catholiques romaines et protestantes, surtout pendant la semaine de la Passion. Les génuflexions à certains moments du service divin remontent à la même origine. D'autre part, par l'introduction de prières nouvelles et des oraisons que, par excès de zèle, on ajoute aux matines et aux vêpres, la durée des

offices se prolonge de sorte à fatiguer les fidèles qui ne peuvent ainsi concentrer leurs sentiments et leurs pensées sur le contenu essentiel des prières. Là aussi il faudrait plus de vraie compréhension et moins de vain formalisme, plus d'âme et moins de fatigue physique,—en un mot plus de conscience ecclésiastique éclairée.

Voilà les principaux vœux qu'on peut formuler en vue d'une ecclésiasticité plus active et d'une stimulation de la conscience et du zèle confessionnels des masses orthodoxes. Dans l'Eglise d'Occident, où l'on prie et célèbre les services divins en latin, langue incomprise par la grande majorité des fidèles, il doit y avoir nécessairement encore moins de compréhension et de conscience religieuse, mais la discipline romaine fait que les églises catholiques sont toujours pleines, que plus de zèle est apporté à l'accomplissement des devoirs confessionnels, et que les manifestations extérieures des sentiments religieux sont plus enthousiastes. Les représentants du haut et du bas clergé veillent à ce qu'il en soit ainsi. Cependant, la science théologique doit faire l'objet de la principale et de la plus intime collaboration du clergé dans ses efforts accomplis en vue d'éclairer la conscience confessionnelle et de fortifier l'attachement des fidèles à leur église.

Les représentants de la science théologique contribueront efficacement à la réalisation de ces vœux s'ils se consacrent sans hésiter avant tout à la prêtrise et si, par leur exemple et leur enseignement, ils incitent leurs élèves à faire de même.

C'est un fait caractéristique que, dans certaines divisions territoriales de l'Eglise orthodoxe, de nombreux théologiens restent laïques. Certains d'entre eux se consacrent à la science théologique. Parmi les Catholiques et les Protestants, de tels cas sont bien plus rares. Dans l'Eglise anglicane, l'on rencontre des médecins, des ingénieurs et des hommes d'autres professions investis de la prêtrise, mais il n'y a pas de théologiens qui ne sont pas prêtres. Jadis, il n'en était pas ainsi non plus dans l'Orthodoxie orientale. Je suis tenté de voir l'origine de cet usage dans les procédés anti-canoniques et non-ecclésiastiques des conseillers de Pierre le Grand. Le Patriarcat russe qui remplaça le Saint-Synode (en 1721) fut le symbole de ce qu'on appelle le système territorial de l'Eglise et de l'Etat, système qui, par opposition à l'ancien système épiscopal (de la seconde moitié du XVII[e] siècle) régnait dans les Eglises réformées de l'Europe d'alors et qui était prévu dans la législation d'Etat. Plus tard il fut remplacé par le *système collegial*. Dans ces deux systèmes, celui qui était maître sur terre devait également être maître en matière de religion. Ici, la législation suédoise servit de modèle. Au Synode, le procureur supérieur, nommé par le Tzar, et son adjoint étaient investis des plus hauts pouvoirs; les archiprêtres et, à un certain moment aussi deux archimandrites et les archiprêtres, remplissaient les fonctions d'assistants. Les fonctionnaires étaient laïques. Le

nombre des prêtres-assistants varia au cours des temps, mais l'institution conserva toujours le caractère d'un civil «collegium». De là l'usage s'est répandu que, même dans les écoles théologiques, tout le corps enseignant, à l'exception des recteurs et des inspecteurs, se compose de civils. Les élèves, surtout ceux des académies ecclésiastiques, étaient vêtus d'uniformes somptueux rappelant ceux des officiers, qu'il était dur d'abandonner plus tard pour revêtir de modestes soutanes. Et, en effet, bien petit était d'ordinaire le nombre des élèves de ces académies ecclésiastiques qui se vouaient à la prêtrise. L'exemple russe fut suivi par les autres églises orthodoxes. Il y a eu et il y a encore des écrivains théologiens orthodoxes laïcs qui font honneur à la science théologique orthodoxe. Mais la plupart de ces théologiens laïcs n'ont point servi efficacement l'Eglise orthodoxe. Ils auraient, sans doute, joué un rôle bien plus satisfaisant pour eux-mêmes et bien plus utile pour l'Eglise s'ils s'étaient mis directement à son service.

L'Orthodoxie paisible et sans prétentions est entourée et sapée par la propagande ennemie. Outre par ce danger extérieur séculaire, qui est actuellement particulièrement grand, l'Eglise et ses représentants sont menacés par des ennemis de l'intérieur: des sectaires, l'indolence religieuse et l'agitation anti-religieuse des athéistes. En vue d'une défense plus efficace, nous devons nous préparer à parer les attaques, non seulement par la parole et les écrits, mais aussi par l'action. Les représentants de la science théologique furent jadis les ailes et le bras droit de l'Eglise, ils y entraient non pas seulement d'un pied mais de tout leur être.

Parfois l'on critique tel ou tel fait de l'Eglise. Les laïcs ne s'en font pas faute. Au lieu de cela il faut y entrer et, par la présence active et la collaboration, contribuer à remédier aux insuffisances et à fortifier la mission sacrée de l'Eglise. Quand, directement ou indirectement, l'on vit de la théologie, pourquoi ne pas la servir publiquement?

C'est la condition fondamentale de la mission de la science théologique et de ceux qui s'y consacrent en vue d'éclairer la conscience ecclésiastique. Voilà pourquoi nous nous y sommes arrêtés plus longuement.

Toutes les disciplines de la science théologique devraient se mettre sans réserve au service de cette grande tâche.

Aux Chrétiens instruits, un groupe de sciences systématiques — dogmatique, apologétique et morale théologique — est nécessaire pour leur faire mieux connaître et rendre plus attrayant l'accomplissement des vérités religieuses constituant des mystères sacrés. La conscience ecclésiastique est particulièrement faible, en ce qui concerne le mystère de la pénitence (de la confession) et de la communion. La compréhension complète et consciente de ces deux mystères inciterait les Chrétiens à ouvrir sincèrement leur âme au confesseur, à ne pas retomber dans les péchés dont ils ont obtenu le pardon, à se sentir comme transformés après la confession. Il ne faut pas

se contenter de la confession purement mécanique qui est d'usage dans certaines autres Eglises et qui ne sert souvent qu'à satisfaire la curiosité du confesseur. Il faut expliquer la nécessité de la confession, car, dans certaines régions, elle tend à se perdre et ne constitue pas une partie intégrante, indispensable de la communion. Au sujet des autres principes fondamentaux de la foi et de la morale, liés à l'Eglise et à la prière, il faut éclairer la conscience populaire. Alors les fidèles reviendront plus nombreux aux églises et aux prières communes.

La science théologique du culte et les disciplines auxiliaires peuvent contribuer, tout particulièrement, à éclairer la conscience ecclésiastique en attirant, surtout dans l'instruction religieuse des écoles primaires et secondaires, l'attention des fidèles sur la signification des différents services divins et des prières plutôt que sur leur histoire. Quant aux simplifications qui sont apportées à certains actes religieux, selon l'avis personnel des individus, la science du culte devrait les vérifier et les unifier pour toute l'Eglise orthodoxe.

Les sciences ecclésiastiques historiques et juridiques (Histoire ecclésiastique et Droit canon) peuvent également servir utilement à éclairer la conscience confessionnelle des fidèles, en rappelant les évènements sacrés du passé qui se sont produits grâce à une piété vraie et à l'observation zélée des devoirs et des prescriptions ecclésiastiques.

Toutes les branches de la théologie sont étroitement liées les unes aux autres. Voilà pourquoi il est impossible de déterminer exactement ce que chacune d'elles pourrait contribuer pour éclairer la conscience ecclésiastique. Mais les théologiens y trouveront les moyens d'accomplir la grande mission dont le but est de stimuler le zèle des fidèles, d'inciter ceux-ci à fréquenter plus assidûment les églises et d'y participer consciencieusement aux prières communes. Cela est indispensable pour la défense et la rénovation de l'Orthodoxie, dont le culte est, en soi, pur et sublime. La science théologique doit mettre en lumière toutes les supériorités de la foi orthodoxe et s'employer à ce que les sentiments religieux instructifs deviennent des certitudes conscientes, dignes de tout vrai Chrétien orthodoxe.

La séance fut ensuite levée.

Le soir du même jour, les Congressistes assistèrent à un dîner offert à l'hôtel de la Grande Bretagne par le ministre des cultes et de l'instruction publique, M. Georgacopoulos. Au dessert, le ministre prononça le toast suivant:

Messeigneurs,
Messieurs les Ministres,
Mesdames et Messieurs les Congressistes,

Je désire vous assurer une fois encore de la joie toute particulière et

de la fierté que nous ressentons tous de voir réuni dans notre capitale le 1er Congrès de Théologie orthodoxe. Permettez-moi, à cette occasion, de tourner ma pensée vers LL. MM. les Souverains de Bulgarie, de Roumanie et de Yougoslavie, vers S.E. le Président de la République Polonaise et vers LL. BB. les chefs des grandes Églises orthodoxes qui participent au Congrès. Je bois à leur santé et à la vôtre, Mesdames et Messieurs.

A ces paroles de M. Georgacopoulos, le président du Congrès M. Alivisatos répondit:

Monsieur le Ministre,

Au nom du Congrès je vous prie de bien vouloir accepter l'expression de notre profonde gratitude pour le magnifique accueil que nous a fait le Gouvernement hellénique et la cordialité dont il a entouré notre réunion.

Dans cette attitude du Gouvernement nous voyons, Monsieur le Ministre, une continuation ininterrompue de l'Etat Orthodoxe classique, de l'Etat byzantin, qui s'est toujours effectivement intéressé à tout ce qui concernait l'Eglise et la Théologie Orthodoxes.

Mais quand il est question des relations traditionnelles entre l'Etat et l'Eglise, la pensée se porte tout naturellement vers cette grande personnalité vraiment classique qui a créé le Césaropapisme pour ainsi dire pieux, l'empereur Justinien Ier. Son Césaropapisme fut une vraie bénédiction pour l'Eglise et la Théologie. Homme religieux et théologien lui-même, en collaboration constante avec les Théologiens — son chroniqueur Procope nous le dit — ce grand empereur a bien compris la signification véritable de la coopération étroite entre l'Etat et l'Eglise tendant à renforcer cette dernière dans la partie de sa mission qui consiste à donner aux citoyens une éducation chrétienne. Il a senti que, par cette voie seulement, il pouvait attirer sur lui et sur l'Etat la bénédiction du Seigneur.

De ce point de vue, je suis heureux, Monsieur le Ministre, de constater les dispositions favorables de l'Etat hellénique, qui ne sont pas très différentes de celles des autres Etats orthodoxes envers l'Eglise et la Théologie. Et je puis vous assurer que, de notre côté, nous avons pleine conscience que l'Eglise orthodoxe et sa Théologie n'ont d'autre objectif, dans leurs relations avec l'Etat, que de l'aider dans ses efforts pour relever le niveau de la vie sociale.

Avec cet idéal devant les yeux et en vous exprimant, Monsieur le Ministre, nos remerciements pour votre contribution au succès de notre Congrès, je lève mon verre à la santé de Sa Majesté le Roi des Hellènes, Georges II, à celle du chef et des membres du Gouvernement et à la prospérité de la Grèce.

Au nom des délégations étrangères, le professeur Arséniew répondit:

Monsieur le Ministre,

Je me permets au nom de mes collègues ci-présents—les représentants de la Théologie orthodoxe venus de différents pays— donner expression à notre reconnaissance bien profonde et bien sentie. Il m'est difficile de trouver des mots pour dire à quel point nous sommes reconnaissants pour cet accueil si cordial, pour cette atmosphère d'amitié chaleureuse et hospitalière dont nous nous sommes sentis enveloppés au moment où nous avons franchi la frontière. C'est une œuvre de grande importance et de grande envergure au service de l'Église qui a pris naissance ici. Nous ne présumons pas de nos modestes forces, mais la grandeur même de l'œuvre au service de notre Mère à nous tous – l'Église orthodoxe — nous remplit d'espoir.

Je me permets donc, Monsieur le Ministre, de lever ce verre à Votre santé, à la santé du Gouvernement Royal Hellénique et à la prospérité du Peuple et du Pays hellénique—de ce pays et de ce peuple qui sont chers à chaque cœur chrétien et surtout à ceux qui, comme nous, *vénèrent la tradition, cette tradition qui est pleine de force vivifiante.*

Mardi, 1er Décembre
(Troisième journée)

Durant la matinée du 1er Décembre, les congressistes visitèrent par groupes séparés l'Acropole, le Musée Archéologique, la Pinacothèque, le Musée des Arts décoratifs, le Musée Bénakis, la collection Loverdos et les principaux monuments archéologiques de la ville. A midi, un déjeûner leur fut offert à Kifissia par le Prytane de l'Université, M. Grégoire Papamichaïl, qui, au dessert, prononça le toast suivant:

TOAST DE M. Gr. PAPAMICHAÏL, PRYTANE DE L'UNIVERSITÉ D'ATHÈNES ET PROFESSEUR D'APOLOGÉTIQUE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE.

(En grec). Ἐπιτρέψατέ μοι, κύριε Πρόεδρε, νὰ ἐκφράσω τὴν βαθεῖαν ἀγαλλίασιν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, οὗτινος ἔχω τὴν τιμὴν νὰ προΐσταμαι, ὅτι ἐπ' εὐκαιρίᾳ τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις ὀρθοδόξου Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἔσχε τὴν μεγάλην εὐχαρίστησιν νὰ δεξιωθῇ τοὺς ἀγαπητοὺς πανεπιστημιακοὺς ἐκπροσώπους τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν φίλων χωρῶν, τινὲς τῶν ὁποίων μάλιστα εἶναι καὶ ἀδελφαὶ ἐν ὀρθοδοξίᾳ. Ἀτενίζων πρὸς τὴν σοφὴν ὑμῶν ὁμήγυριν βλέπω τὰς συμπαθεῖς ὑμῶν μορφὰς ηὐλακωμένας ὑπὸ τῆς συντόνου μελέτης τῶν ἀρχῶν, τῶν βάσεων, τῶν πηγῶν καὶ τῶν καθ' ὅλου προβλημάτων τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας, εἰς τὴν καλλιέργειαν τῆς ὁποίας ἀφιερώνετε ὅλην σας τὴν προσοχὴν καὶ ὅλην σας τὴν ζωήν. Ἐξυπηρετεῖτε οὕτω διὰ τῆς ἐπιστημονικῆς ὑμῶν ἐμβριθείας μίαν ὑπόθεσιν, ἡ ὁποία διὰ τοὺς ἡμετέρους λαοὺς ἔχει ζωτικὴν σημασίαν, διότι διὰ τῶν πόνων ὑμῶν συντελεῖτε εἰς τὴν μείζονα ἐμβάθυνσιν εἰς τὰς χριστιανικὰς ἀληθείας, εἰς τὴν κατανόησιν τοῦ πνεύματος καὶ τῆς θέσεως τῆς ὀρθοδοξίας ἐν τῷ καθ' ὅλου Χριστιανισμῷ, ἅμα δὲ καὶ εἰς τὴν ἐπὶ ὑγιῶν θρησκευτικῶν ἀρχῶν στήριξιν τῆς ζωῆς. Καὶ εἶναι ὑπερήφανον τὸ ἡμέτερον Πανεπιστήμιον ἐπὶ τῷ ὅτι, συμπληροῦν ἐφέτος τὴν πρώτην ἑκατονταετηρίδα τῆς ἱστορίας του, διὰ στόματος τοῦ ἑκατοστοῦ του Πρυτάνεως μεταβιβάζει εἰς τὸν δεύτερον αἰῶνά του τὴν μεγάλην σημασίαν τοῦ σπουδαιοτάτου ἱστορικοῦ γεγονότος, ὁποῖον πράγματι εἶναι τὸ ἡμέτερον συνέδριον, μέλλον νὰ ἀντηχήσῃ ὡς σάλπισμα ἐξορμήσεως μιᾶς εὐρωστοτέρας ὀρθοδόξου Θεολογίας πρὸς εὐρυτέρους ἐπιστημονικοὺς ὁρίζοντας.

(En français). Permettez-moi, Monsieur le Président, en ce moment aussi solennel qu'agréable, d'adresser la parole à chacune des délégations, dans sa propre langue, sans crainte que se produise la fameuse «confusion des langues», tant est parfaite l'entente qui distingue notre fraternelle réunion.

(En roumain). J'adresse d'abord la parole à nos chers collègues des Facultés de Théologie roumaines. Les liens qui unissent notre théologie universitaire avec la théologie roumaine sont particulièrement étroits, car il



Les Congressistes sur l'Aréopage

ne se passe presque pas d'année sans que nous ayions des étudiants ou des auditeurs roumains que conduit à Athènes le juste désir d'apprendre le grec, sans lequel l'étude de la théologie reste imparfaite. Souvent, il nous est donné de décerner le grade envié de docteur en théologie à des Roumains qui font de grands progrès dans la théologie universitaire. Le fait que nous avons autrefois compté comme étudiant de notre Faculté parmi le corps des professeurs de la Faculté de Théologie de Bucarest feu Dimitrescu et que nous y avons aujourd'hui notre très cher ancien étudiant M. Th. Popescu, témoigne des liens étroits entre nos deux Facultés.

(En bulgare). C'est très cordialement que je salue la Faculté de Théologie de Sofia, dans la personne de nos chers collègues qui la représentent. Je me rappelle avec beaucoup d'émotion qu'il y a quarante ans tout jeune encore, je dirigeai pendant une année l'école royale grecque qui fonctionnait dans la capitale bulgare. Je me sens lié en quelque sorte avec votre Faculté de Théologie où enseigne mon ancien et savant professeur M. Nicolas Nicanovitch Gloubakovsky.

(En serbe). J'adresse également un cordial salut à nos chers collègues de la Faculté de Théologie de Belgrade. Nous n'oublions pas avec quelle sympathie nous avons reçu, il y a quelques années, dans le sein de notre Faculté, un groupe d'étudiants serbes venus d'Oxford, munis depuis lors de nos diplômes. Nous sommes particulièrement flattés d'avoir envoyé à votre Faculté des docteurs qui en sont devenus professeurs. Dans la hiérarchie serbe, d'éminents prélats ont fait chez nous de remarquables études théologiques et sont pourvus de nos diplômes. Actuellement même, nous comptons, parmi nos auditeurs, des Théologiens de nationalité serbe qui se préparent à subir les épreuves du doctorat.

(En polonais). Je salue chaleureusement nos honorables collègues de la Faculté de Théologie de l'Université de Varsovie, dans laquelle, par une heureuse rencontre, la théologie dogmatique est enseignée par l'archimandrite grec Hilarion Vasdékos, et dont je suis la belle activité scientifique avec l'attention dont elle est digne. Dans les dix années qui se sont écoulées depuis sa fondation, votre Faculté a apporté une abondante et importante contribution à la science comme en témoigne, entre autres, votre annuaire qui porte en grec le beau titre de Ἐλπίς.

(En russe). Je vous salue les derniers, chers collègues de la Théologie russe orthodoxe, non parce que votre Institut Théologique de Paris est le plus récemment créé, mais pour me laisser aller, en terminant ce discours adressé à chacune des délégations, à l'émotion qui remplit mon âme en regardant vos sympathiques personnes. Représentants d'une grande Académie de Théologie orthodoxe qui eut un passé admirable, aujourd'hui durement persécutée dans votre propre patrie, vous vous êtes réfugiés en terre

étrangère où vous vous êtes fait un point d'honneur de la reconstituer dans l'Institut que vous avez fondé comme un asile provisoire. Personne au monde n'est plus que nous-même en mesure d'apprécier et de ressentir la douleur de vos âmes pour cette terrible épreuve de votre grand pays et du pur esprit russe dont tous ceux qui, comme moi, ont reçu la nourriture théologique orthodoxe en Russie, ont pu admirer l'éclat scientifique.

Car, plus que tout autre peuple au monde, le nôtre a l'expérience des persécutions et de l'esclavage. Pour moi qui, nourri par votre science théologique académique, honoré du titre de Docteur en théologie par l'Académie de Pétrograd où je terminai mes études, je me souviens avec reconnaissance de ces heureuses années de mes études. Et, en feuilletant la riche littérature théologique russe qui se trouve dans ma bibliothèque, je me trouve en contact perpétuel avec votre esprit scientifique.

Mon vœu le plus ardent est que cet esprit retrouve au plus tôt son cours normal dans votre patrie libérée et renaissante.

(En français). Je vous prie, Messieurs, de lever vos verres et de boire à la santé de tous les membres du Premier Congrès de Théologie orthodoxe et de leurs nobles compagnes, à la prospérité des Facultés de Théologie que vous représentez si dignement et à celle des Universités dont elles font partie, et de faire des vœux pour le succès de votre grande tâche, le progrès de la science théologique.

Le Président du Congrès, M. Alivisatos, se levant ensuite, répondit:

TOAST DE M. HAMILCAR ALIVISATOS, PRÉSIDENT DU CONGRÈS

Hochverehrter Herr Rektor, Herr Kollegen.

Ich halte das heutige Gastmahl in dieser schönen Ortschaft als ein besonders glückliches Erreigı iss. Denn abgesehen von seiner Gastfeundschaft und sein Wohlvollen, ist der Rektor der Universität ganz in der collegialer Ordnung, wenn er die Mitglieder des Kongresses, die alle Universitäts-professoren sind, zu diesem schönen und reichen Gastmahl eingeladen hat. Aber dies had doch einen besondern Wert, aus dem Grunde weil der diesjährige Rektor der Athener Universität ein Theologe ist.

Wie ich in meiner feierlichen Rede des Kongresses gesagt habe und wie der Herr Kultusminister in seiner Begrüssungsrede betont hat, ist die Theologie ein unentberliches Mitglied der Universitäts-familie und diese Tatsache ist in Ihrer Person Herr Rektor, aufs beste illustriert und beweist. Das Faktum dass der Rektor der Universität, der ein Theologe, und auch ein guter Theologe, ist, den Kongress der Theologie Universitäts-professoren in dieser freundlichen Weise empfängt, bildet an sich ein Symbol der natürlichen Zugehörigkeit und des Platzes den die theologische Wissenschaft in der Universität hat.

Die in Athen zusummengetretene Theologie konnte keinen besseren Zufall wünschen denn dass an der Spitze der Athener Universität ein Theologe wäre.

Jndem ich also, Herr Rektor, im Namen des ganzen Kongresses Ihnen und der ganzen Universität von Athen unseren warmen Dank ausdrücke für alles was Sie und die Universität für den guten Erfolg des Kongress getan haben, grüssen wir aufs höchste zugleicher Zeit in Ihrer theologischen Eigenshaft den unverbrechlichen Band der zwischen der theologischen Wissenschaft und der anderen Wissenschaften existiert auf der Mitarbeit derer ein wahrer Fortschritt der allgemeinen Wissenschaft und der Kultur überhaupt möglich ist, indem er in seiner höheren Gestaltung ohne tiefe religiöse und moralische Grundlagen unmöglich und undenkbar ist.

Von dieser Hinsicht erlaube ich mir im Namen des Kongresses mein Glass zu erheben und drinke zum wohl Eurer Magnifizenz und zum Wohl und Gedeihen der ganzen Universität von Athen, die während eines ganzen Jahrhunderts eine durchaus hervorragende wissenschaftliche Arbeit geleistet hat.

Der Rektor und die Athener Universität leben hoch.

Au nom des délégations étrangères, M. Scriban répondit par de chaleureuses paroles, pleines d'enthousiasme, où il mit en relief les services que l'hellénisme rendit à tous les pays balkaniques par l'Insurrection de 1821 et la place enviable de la théologie grecque dans la famille orthodoxe, grâce au savant travail qui s'accomplit dans la vénérable Faculté de Théologie d'Athènes, qui achève cette année ses cent ans d'existence.

Le professeur Kartaschoff se leva ensuite et prononça le toast suivant:

TOAST DE M. KARTASCHOFF, PROFESSEUR A L'INSTITUT ORTHODOXE DE PARIS.

Après le discours polyglotte de notre architriclin d'aujourd'hui, je me sens séduit à dire quelques mots dans ma langue maternelle, ne possédant pas, à mon grand et vif regret, le grec parlé. Je voudrais bien le faire pour des raisons exceptionnelles. Monsieur le Recteur de l'Université d'Athènes appartient à la minorité des théologiens grecs qui ont fait leurs études en notre grande patrie orthodoxe. Et en qualité de connaisseur expérimenté de la profondeur des souffrances actuelles de notre Eglise-martyre, il a témoigné, dans des expressions tellement chaleureuses et vraiment chrétiennes, son estime et son espoir dans les destinées de l'Eglise Russe et de sa science théologique.

(En russe). Monsieur le Recteur! Pour la théologie savante du monde entier vous êtes le nom, comme d'habitude, abstrait, le professeur ordinaire à l'Université d'Athènes, Gr. Papamikhaïl. Pour nous autres Russes, vous

êtes en quelque sens notre camarade, cher «Grégoire Christophorovitch» (fils de Christophore). Vos paroles réellement amicales ont pénétré jusqu'au fond de notre cœur, elles nous ont touchés jusqu'aux larmes. Nous sommes arrivés ici, pas de notre pays, mais d'un pays étranger. Notre état d'orphelinage dans le monde nous fit très sensibles et pour notre humiliation et pour tous les signes de l'amitié et de la charité chrétiennes. Nous sommes infiniment touchés de votre fraternelle caresse orthodoxe.

(En français). Notre désir fervent est que vous, Monsieur le Recteur, et votre Faculté de Théologie de la noble ville d'Athènes soyez florissants. Qu'elle se développe incessamment et soit glorifiée pour la gloire de l'Orthodoxie.

L'après-midi, à 4 heures, le Congrès poursuivit ses travaux. La délégation serbe proposa comme président de séance M. Stéfanovitch, professeur à l'Université de Belgrade, qui fut élu à l'unanimité et occupa le fauteuil présidentiel.

PRÉSIDENCE : PROFESSEUR M. D. STÉFANOVITCH

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BELGRADE

SUJET II.

EXPOSÉS THÉOLOGIQUES SUR DES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

Le président M. Stéfanovitch annonce que le Congrès traitera du second sujet de l'ordre du jour : Exposés sur des questions ecclésiastiques, et du premier point :

a) Possibilité de la convocation d'un Concile œcuménique.

Est appelé à prendre la parole M. H. Alivisatos, de la Faculté de Théologie d'Athènes.

COMMUNICATION

DE M. H. ALIVISATOS, PROFESSEUR DE DROIT CANON A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Ist die Einberufung einer ökumenischen Synode möglich?

Die Einberufung einer ökumenischen Synode ist eine der wichtigsten Fragen unserer Kirche.

Bekanntlich ist die ökumenische Synode nach dem demokratischen Prinzip, auf dem die Verfassung der orthodoxen Kirche beruht, wenigstens verfassungsmässig die höchste kirchliche Autorität. Da aber kein regelmässig arbeitender Organismus denkbar ist, solange aus diesem oder jenem Grunde einer seiner Bestandteile nicht arbeitet, so muss es der Kirche zu Schaden gereichen, wenn diese Spitze der kirchlichen Verfassung nicht in Erscheinung tritt.

Da ferner seit dem 8. Jahrhundert, als die 7. und letzte ökumenische Synode stattfand, bis zum heutigen Tage keine weitere ökumenische Synode einberufen wurde, ist eine ganze Menge allerwichtigster Fragen aufgetaucht. Diese Fragen sind von schlechterdings grundlegender Bedeutung für die orthodoxe Kirche, und solange sie nicht beantwortet sind, erschweren sie das Leben und Wirken der Kirche. So wichtig nun einerseits die ökumenische Synode nach der Verfassung der Kirche ist, und so notwendig und dringend die auf ihre Lösung wartenden kirchlichen Fragen die Einberufung der Synode erscheinen lassen, so stehen doch andererseits ihrer Verwirklichung im Augenblick grosse Schwierigkeiten im Wege, die nicht leicht zu überwinden sind, und es gibt wohl keinen vernünftig denkenden Menschen, der diese Schwierigkeiten übersieht.

Die Voraussetzungen für die Einberufung des allgemeinen Konzils und die daraus entstehenden Schwierigkeiten machen es zur Zeit unmöglich, dass das Konzil zustande kommt. Denn wie und wann und unter welchen Bedingungen soll es zusammentreten? Deswegen hat unser Kongress die Aufgabe übernommen, die Frage nur von diesem Gesichtspunkt aus zu untersuchen. Er hat seine Aufmerksamkeit gerade auf die Schwierigkeiten zu richten, die der Verwirklichung dieses Gedankens im Wege stehen. Aus diesem Grunde werde ich mich im Folgenden nur mit den hauptsächlichen Ursachen befassen, die die Einberufung einer ökumenischen Synode gegenwärtig verhindern. Dabei ist besonders bedeutsam, dass die Gründe, aus denen die ökumenische Synode einberufen werden soll, heute gerade die Hauptschwierigkeit zu ihrer Einberufung bilden.

Wir fragen zunächst: aus welchen Gründen soll denn eine ökumenische Synode stattfinden? Das allgemeine Konzil, welches in unserer orthodoxen Kirche die Spitze der Verfassung ist und die höchste kirchliche Autorität verkörpert, wird nach den bisherigen Erfahrungen nur dann einberufen, wenn bedeutende dogmatische Fragen zur Debatte stehen, und zwar solche Fragen, die zu ernsten Meinungsverschiedenheiten, Streitigkeiten oder gar Schismen und Spaltungen führen können und die dogmatische Reinheit und Einheit der Gesamtkirche in Gefahr bringen. Selbst das blosse Vorhandensein solcher Fragen beunruhigte früher die Kirche keineswegs so sehr, dass man die ökumenische Synode sofort einberief. Solange die Diskussion über diese Fragen nicht in Streit und Gefährdung der Einheit und der Existenz der Kirche ausartete, galt die Einberufung der ökumenischen Synode nicht als dringend. Heutzutage existieren nun solche Fragen für die Kirche glücklicherweise nicht. Denn was die grundlegenden dogmatischen Fragen der Kirche betrifft, so ist in der letzten Zeit tatsächlich kein Widerspruch oder Streit entstanden. Zudem haben die Kirchenväter, die alles in unserer Kirche weise geordnet haben, diese Dinge auf den bisher stattgefundenen sieben ökumenischen Synoden so geregelt, dass

heute keine dogmatische Frage von besonderer Bedeutung in der Kirche offen ist.

Im übrigen wurden bekanntlich die Fragen, die diese ökumenischen Synoden beschäftigten, vorher jahrelang und oft jahrzehntelang behandelt und durchgedacht und erst, nachdem sie ins Allgemeinbewusstsein der Kirche gelangt waren, der ökumenischen Synode vorgelegt, um daselbst ihre formelle und autoritative Bestätigung zu finden. Diejenigen ökumenischen Synoden, die leichtfertig und unvorbereitet einberufen wurden und ihre Fragen im Gegensatz zu der öffentlichen Meinung zu lösen suchten, hatten Misserfolg und wurden in der Geschichte gebrandmarkt, wie etwa die sogenannte Räubersynode (ληστρικὴ σύνοδος) (449) und die Synode von Florenz (1439). Und wir müssen uns darüber klar sein, dass die orthodoxe Kirche auf der künftigen Synode - sowohl in der Wahl der zu erörternden Themen wie in der Art und Weise ihrer Behandlung und in der Lösung der Probleme - gleichsam ein öffentliches Examen vor der übrigen Christenheit ablegt; denn die ganze christliche Welt wird auf Grund einer solchen Synode, die den Stand des kirchlichen Lebens erweist, über die Lebensfähigkeit der orthodoxen Kirche ihr Urteil fällen. Mit anderen Worten: Aus dieser Synode wird die orthodoxe Kirche entweder als wirklich lebendige Kirche hervorgehen, würdig ihres Namens, ihrer Tradition und ihrer Sendung, und in ihrer Bedeutung für die christliche Welt allgemein anerkannt, oder aber als tote Kirche, die das Feld den anderen Kirchen überlässt, die sich als lebensfähig erweisen.

Akute Fragen, welche die Haupttriebfedern zur Einberufung einer ökumenischen Synode sind, existieren also nicht. Aber es gibt allerdings wichtige dogmatische Fragen, die zwar augenblicklich die Kirche nicht direkt beschäftigen, die aber sofort brennend werden, wenn die Einberufung der Synode zur Tatsache wird. Neben den dogmatischen Fragen gibt es noch andere, die sich auf die kirchliche Ordnung und Verwaltung beziehen. Diese erfordern jedoch die Einberufung einer ökumenischen Synode nicht und können eventuell auch ohne ökumenische Synode ihre Lösung finden, wie ich in meinem nächsten Referat zeigen werde. Nach alledem scheint mir die Einberufung einer Synode nicht nur überflüssig, sondern für die Kirche geradezu gefährlich. Im übrigen richtet sich die Kirche nicht nach den persönlichen Wünschen des einen oder des anderen, sondern nach den in ihr vorhandenen Notwendigkeiten.

Die Frage der Einberufung einer ökumenischen Synode ist auch nach der formal-technischen Seite hin von Bedeutung. In früheren Zeiten, als die Koexistenz von Staat und orthodoxer Kirche nur im Rahmen des einen byzantinischen Kaiserreiches bestand, war die Einberufung von ökumenischen Synoden eine viel leichtere Sache als heute. Die byzantinischen Kaiser übernahmen nicht nur wegen ihrer Stellung im Staate, sondern auch wegen

der engen Verbindung, die sie mit der Kirche hatten, sowohl die formaltechnische Einberufung der Synoden, wie aller Wahrscheinlichkeit nach auch die oft sehr bedeutenden Kosten, die zur Einberufung und Unterhaltung einer ökumenischen Synode erforderlich waren. In der heutigen Zeit ist die orthodoxe Kirche über verschiedene Staaten hin zerstreut. Diese Staaten sind an Zahl ebensoviele, wie die von einander unabhängigen autokephalen Kirchen, und einer von diesen ist der in ihr lebenden Kirche gegenüber sogar feindlich eingestellt. Es ist also durchaus nicht schwer, die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten für die Einberufung einer ökumenischen Synode sich vorzustellen. Das Gleiche gilt auch hinsichtlich der Teilnahme aller orthodoxen Kirchen an der Synode, ferner hinsichtlich der Anwendung der gefassten Synodalbeschlüsse und hinsichtlich der Aufklärung des orthodoxen Kirchenvolkes. Sie wissen ja, von welcher Bedeutung das kirchliche Allgemeinbewusstsein ist, von dem die Anerkennung des ökumenischen Charakters der Synode abhängt. Ferner entsteht die Frage: Wer soll und kann die Rolle des byzantinischen Kaisers übernehmen? Bei den heute allgemein herrschenden demokratischen Anschauungen über die Staatsführung würde dazu kein König und kein anderes Staatsoberhaupt imstande sein. So geht aus diesen Gründen — glücklicherweise — auch die Sorge um die technischformale Seite der Einberufung eines allgemeinen Konzils auf die Kirche über.

Zweifellos sind die angeführten rein formal-technischen Schwierigkeiten weder die einzigen noch die wichtigsten. Es gibt noch andere und ernstere, auf die wir Orthodoxen unser Augenmerk bis heute noch nicht im nötigen Umfange gerichtet haben. Um nur noch auf eine sehr wichtige solche Schwierigkeit hinzuweisen: Wer wird z. B. zu dieser Synode, die — wie wir doch wünschen — eine wirklich ökumenische sein soll, eingeladen werden? Die Kirche erkennt bekanntlich im Gegensatz zu verschiedenen Theologen nur sieben ökumenische Synoden an, sodass die künftige Synode notwendigerweise als 8. gelten müsste. Sie hat aber seit dem 8. Jahrhundert, wo die 7. ökumenische Synode zusammentrat, noch keine Gelegenheit gehabt, über die päpstliche Kirche und die protestantischen Kirchen, die doch den grössten Teil der christlichen Welt ausmachen, einen Synodalbeschluss herbeizuführen. Werden nun diese Teile der Christenheit, die bis zum 8. Jahrhundert noch einheitliche und untrennbare Bestandteile der orthodoxen Kirche waren, zur Teilnahme an der 8. ökumenischen Synode eingeladen oder nicht? Wenn die Kirche sich auf blosse theologische Theorien und Meinungen stützen wollte, würden diese Kirchen wahrscheinlich als schismatisch oder ketzerisch betrachtet und ihre Existenz ignoriert werden, wie die monophysitischen und die übrigen ketzerischen Kirchen des Altertums. Aber die Kirche wurde niemals auf Grund theologischer Theorien, der sogenannten Theologumena (Θεολογούμενα) regiert. Da nun kein offizieller Be-

schluss einer ökumenischen Synode über diese Kirchen vorliegt, müssen sie wohl oder übel zur Teilnahme an der 8. ökumenischen Synode aufgefordert werden. Aber wie, in welcher Eigenschaft und in welcher Form sollen sie eingeladen werden? Als gleichwertige Glieder und Bestandteile der einen unteilbaren Kirche? Und was würden die Folgen dieser Einladung sein? Ich werfe diese Fragen nur auf, ohne selbst dazu Stellung zu nehmen. Wenn ich mich aber nicht täusche, folgt bereits aus der blossen Aufstellung dieser Fragen, dass dieses wichtige Problem der anderen christlichen Kirchen von uns nicht gründlich untersucht, geschweige denn gelöst worden ist, und dass weitgehende Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten darüber entstehen werden. Es sollte also zuerst diese Frage gelöst werden, ehe man an die Einberufung der ökumenischen Synode selbst herantritt. Fällt die Entscheidung so, dass die übrigen christlichen Kirchen nicht einzuladen sind, dann entsteht die Frage, ob es möglich ist, eine Synode, an der 3/4 der Christenheit nicht teilgenommen hat, als ökumenische Synode zu betrachten.

Gerade dieses mit der Einberufung der Synode zusammenhängende formale Problem führt uns näher zu den viel wesentlicheren, das heisst den dogmatischen Fragen, und zu den ernsteren Schwierigkeiten, die der Einberufung des ökumenishen Konzils im Wege stehen. Wenn wir uns eine vergegenwärtigen wollen, dann brauchen wir die Frage der Einladung der anderen Kirchen nur von der dogmatischen Seite her zu betrachten: Unsere Kirche hat sich, wie ich bereits betont habe, weder offiziell noch durch einen Synodalbeschluss über die dogmatische Stellung sowohl der päpstlichen Kirche wie der protestantischen Kirchen geäussert: denn ein solches Urteil konnte nicht gefällt werde, da diese Kirchen erst nach der im 8. Jahrhundert stattgefundenen 7. ökumenischen Synode entstanden sind.

Was sind nun diese Kirchen, welche 3/4 der Christenheit umfassen? Wenn unsere Kirche heute eine ökumenische — ich betone *ökumenische* — Synode einberuft, so wird sie, wie die Epheser Knaben, die Augen nicht nach zwei, sondern nach zwölf Jahrhunderten auftun und kirchlichen Neuschöpfungen und Entwicklungen gegenüberstehen, die sie zur Zeit als sie die Augen schloss, das heisst im 8. Jahrhundert, nicht ahnen konnte. Was sind diese Kirchen, mit denen die ohthodoxe Kirche heute in keinerlei Verbindung steht und in keinerlei nähere Berührung kommt? Sind sie christlich? ketzerisch? schismatisch? Was sind sie eigentlich? Die Kirche muss diese Frage untersuchen und darüber eine offizielles und endgültiges Urteil fällen; und dieses Urteil muss unfehlbar und im heiligen Geiste abgegeben sein, damit festgestellt werden kann, ob die Kirche mit jenen Kirchen Gemeinschaft halten kann oder nicht. Wer aber würde das für so einfach halten? Wer würde die Verantwortung für einen solchen Beschluss vor Gott und Menschen übernehmen? Sind Papsttum und Protestantismus

von uns so gründlich und umfassend studiert worden, dass wir uns auf der ökumenischen Synode mit ihrer Stellung befassen und zu positiven Ergebnissen kommen können?

Um Ihnen eine kleine Idee von den mit dieser grundlegenden Frage zusammenhängenden Schwierigkeiten zu geben, erinnere ich an die schwierige Lage, in der sich unsere Kirche bei der Beurteilung der altkatholischen und anglikanischen Kirche befindet, mit denen bekanntlich vereinzelte Versuche mit dem Ziele der gegenseitigen Verständigung unternommen worden sind.

In diesen Kirchen fehlt für uns der eigentliche Stein des Anstosses, nämlich das Papsttum in seiner heutigen Gestalt und die Verleugnung der heiligen Tradition, also die beiden grundlegenden Dinge, auf denen der Gegensatz zwischen der päpstlichen und protestantischen Kirche einerseits und der orthodoxen andrerseits hauptsächlich beruht. Und trotzdem konnten sich die Theologen nicht darüber einig werden, ob eine Einigung dieser Kirchen mit der unsrigen möglich sei. Denn abgesehen von den Unterschieden im Kultus und in der Kirchenverwaltung gibt es verschiedene dogmatische Einzelheiten, die immer noch die im Geiste des Herrn gebotene Wiederherstellung des «ungenähten Rockes Christi» verhindern, der durch die Sünde der Menschen und speziell der Theologen zerrissen wurde. Ich bin der Meinung, dass die Verständigung mit diesen beiden Kirchen von den früheren Theologen deshalb nicht erzielt worden ist, weil das persönliche Vorurteil und der Zeitgeist eine allzu grosse Rolle bei den Diskussionen spielten.

Es ist ferner bekannt, dass eine Meinungsverschiedenheit über die Anerkennung der anglikanischen Priesterweihen in der orthodoxen Kirche besteht. Diese werden zwar hier und da anerkannt, aber es fehlt hierüber immer noch eine formelle und allgemeingültige Entscheidung seitens der orthodoxen Kirche und Theologie. Ich möchte auf diese Frage nicht näher eingehen. Was mich hier interessiert, ist lediglich die Tatsache, dass sie bisher nicht gelöst ist, so wie das ganze Problem des Anglikanismus und des Altkatholizismus noch ungelöst ist und auf eine baldige und einfache Lösung auch nicht hoffen lässt. Wenn aber trotz aller Bemühungen und Untersuchungen beiderseits noch nicht einmal die verhältnismässig einfache Frage über das Wesen und die Stellung der altkatholischen und anglikanischen Kirche beantwortet ist, können Sie sich dann vorstellen, dass unter uns eine volle Uebereinstimmung in Fragen der katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen leicht zu erzielen wäre? Unsere Kirche und Theologie ist eben noch viel zu unvorbereitet, um in dieser wichtigen Frage eine Entscheidung zu treffen, eine Frage, die die ganze Kirche im allgemeinen und den grössten Teil der orthodoxen Welt im besonderen angeht. Wenn es aber so steht, wie ist dann die Einberufung einer ökumenischen

Synode denkbar, und wie könnte diese Synode zu irgendeiner anderen Frage Stellung nehmen, ohne zuvor offiziell und unfehlbar, wie es der ökumenischen Synode geziemt, über diese kirchlichen Neuschöpfungen ihr Urteil zu fällen? Es wäre unheilvoll und verderblich für unsere Kirche, wollte diese sogenannte «ökumenische» Synode diese Fragen ignorieren, um sich mit kirchlichen Angelegenheiten zweiten und dritten Ranges zu befassen, oder wollte sie sich gar nebenher und oberflächlich darüber aussprechen. Auf diese Weise könnte die «ökumenische» Synode keinesfalls den Anspruch der Oekumenizität erheben, da die Hauptaufgabe versäumt worden wäre, die ihr einzig und allein den Charakter der ökumenischen Unfehlbarkeit sichert. Wenn die Kirche ihre Mängel in der Vorbereitung dieser so wichtigen Fragen übersehen und leichtfertig und nur auf Grund der bisherigen Theologumena zu Entscheidungen und Beschlüssen über diese Kirchen gelangen würde, so wird diese Synode den Hohn und Spott der nichtorthodoxen Theologie und der nichtorthodoxen Kirchen hervorrufen, deren Bedeutung doch niemand übersehen und geringschätzen kann. Unsere Kirche darf auf keinen Fall denselben Eindruck hinterlassen wie die päpstliche Kirche im Jahre 1870. Das damals zusammengetretenen «ökumenische» Konzil war bei allem Ernst und bei aller Gelehrsamkeit doch nur ein Konzil der lateinischen Kirche. Wir aber fassen die 8. ökumenische Synode als die ökumenische Synode der ganzen ungeteilten Kirche auf, so wie es die sieben ersten waren, und nicht als ökumenische Synode der orthodoxen Kirche allein.

Auf Grund dieser Ausführungen wird gewiss niemand die Notwendigkeit der Einberufung einer ökumenischen Synode in Abrede stellen wollen. Andererseits kann es, meine ich, auch niemand geben, der dem widersprechen würde, dass der Gedanke der Einberufnng der ökumenischen Synode mangels bedeutender dogmatischer Fragen noch nicht reif ist, dass ferner die erforderliche Vorarbeit noch nicht geleistet und eine gründliche Untersuchung der zu behandelnden Probleme noch nicht erfolgt ist. Ohne diese Arbeit aber kann an eine ökumenische Synode gar nicht gedacht werden; denn, wie ich betont habe, handelt es sich nicht um eine konfessionelle Synode der orthodoxen Kirche, sondern vielmehr um die 8. ökumenische Synode der Einen, Heiligen und Apostolischen Kirche, die nicht die Kirche der Griechen oder Russen oder Rumänen oder Bulgaren ist, sondern die Kirche Gottes.

Sollen wir nun warten, bis alle diese Fragen von selbst reif werden? Gewiss nicht. Ernsthafte Arbeit soll das Symbol unserer Kirche sein. Das unvorbereitete Zusammentreten von Theologen und kirchlichen Kommissionen in dem Augenblick, wo dergleichen Fragen sich erheben, verleiht der Kirche keinen würdigen Charakter. Was not tut, ist fleissiges Studium, ernste Vorarbeit und tiefgründige Erforschung aller Fragen von grösserer

oder geringerer Bedeutung. Alle theologischen Kräfte, über die die Kirche verfügt, müssen dienstbar gemacht werden, und das sofort, da ihre Zahl gering ist. Kommissionen, Kongresse, wissenschaftliche Diskussionen, Gedankenaustausch und dergleichen bilden die unumgängliche Vorbereitung zu allen bestehenden Fragen. Wenn das bis heute noch nicht geschehen ist, dann muss sofort damit begonnen werden, damit die Vorarbeit geleistet wird, die einer künftigen Generation die Einberufung der 8. ökumenischen Synode ermöglicht.

Von diesem Standpunkt aus schlage ich vor, anstatt über eine ökumenische Synode zu diskutieren, eine grosse kirchliche Kommission zu schaffen — nicht eine sogenannte «Prosynode», wie man heute in fremder Terminologie zu sagen pflegt. Diese Kommission hätte die Aufgabe, erstens die mehr oder weniger wichtigen Fragen unserer Kirche festzulegen, die auf der künftigen Synode behandelt werden sollen, und zweitens Ausschüsse von Theologen aller Länder ins Leben zu rufen, die mit dem Studium dieser Fragen zu beauftragen sind. Scheuen wir uns nicht vor dem Gedanken, dass diese Arbeit lange Zeit, vielleicht Jahrzehnte in Anspruch nehmen wird; wir wollen zufrieden sein, wenn wir den Anfang zu diesem grossen Werke gemacht haben.

Meine Herren, ich glaube, Sie werden nach alledem überzeugt sein, dass man von dem Gedanken an die Einberufung einer ökumenishen Synode ganz absehen muss, dass aber eine Konzentration und Aufbietung aller vorhandenen theologischen Kräfte unbedingt nötig ist, damit die Fragen systematisch untersucht werden, mit denen sich die ökumenische Synode beschäftigen soll. Wir haben die Pflicht sofort ans Werk zu gehen, um der künftigen theologischen Generation die von uns geleistete Arbeit zur Fortführung zu übergeben. Die Entscheidung aber über den Zeitpunkt der ökumenischen Synode legen wir in die Hand Gottes und der allein durch den heiligen Geist geleiteten Kirche.

In diesem Sinne beschliesse ich meine Ausführungen, indem ich noch einmal den konkreten Vorschlag mache, der Kirche gegenüber den Wunsch auszusprechen, dass auf Grund gemeinschaftlicher Vereinbarung und Verständigung durch das ökumenische Patriarchat wissenschaftliche Ausschüsse gebildet werden. Diese Ausschüsse sollen aus Theologen und speziell Fachleuten aller orthodoxen Länder bestehen, die sich sofort an die Arbeit begeben zum Zwecke des Studiums und der Klärung aller einschlägigen Fragen. Alle Einzelheiten bezüglich der Zusammensetzung und der Arbeitsmethode dieser Ausschüsse möge ihnen selbst überlassen bleiben, nachdem sie von der Kirche eingesetzt sind.

Es ist wohl nicht überflüssig noch darauf hinzuweisen, dass die Einzelkirchen die Verpflichtung übernehmen müssen, zur Aufbringung der Mittel gemeinsam beizusteuern. Es ist unbedingt nötig, dass beim ökume-

nischen Patriarchat oder bei einer theologischen Fakultät ein gewisses Kapital zur Verfügung steht, von dem die Kosten für die laufenden Ausgaben und zur Unterhaltung der Ausschüsse bestritten werden können.

Sur la même point est ensuite appelé à prendre la parole M. D. Balanos, de la Faculté de Théologie d'Athènes.

COMMUNICATION
DE M. D. BALANOS, PROFESSEUR DE PATROLOGIE
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Zu dem Problem der Einberufung einer ökumenischen Synode.

Nachdem, um mit Athanasius dem Grossen zu reden, das Gerücht von Einberufung eines Konzils bis zu uns gelangt ist [1], haben wir uns zuerst mit der Frage zu befassen: Kann, im Prinzip, eine ökumenische Synode nur aus der Hierarchie der anatolischen Kirche bestehen? Diese Frage wurde verschieden beantwortet, und das Merkwürdige ist, dass nicht nur andersgläubige, sondern auch orthodoxe Theologen, wie Philaretos von Moscha, der russische Dogmatiker Antonius, ferner Murawieff und andere, sich dahin geäussert haben, dass nach der Kirchentrennung und vor der Kirchenvereinigung keine ökumenische Synode einberufen werden könne. Dieser Meinung beitreten hiesse aber zugeben, dass die orthodoxe Kirche nicht die eine, heilige, katholische, apostolische Kirche ist, sondern nur eine von der Gesamtkirche ausgeschiedene Teilkirche, der das offizielle Organ zur autoritativen Formulierung ihrer Lehre fehlt. Eine solche Kirche aber würde nicht die wirkliche, von dem heiligen Geist geleitete Kirche sein, sondern nur eine von den vielen religiösen Körperschaften.

Nun aber fragt es sich: Ist die Zeit zur Einberufung einer solchen Synode gekommen? Zur Lösung dieser Frage muss zuerst untersucht werden, bei welchen Gelegenheiten im Alterum ökumenische Synoden einberufen wurden und aus welchen Gründen heute die Einberufung einer solchen verlangt wird. Sie werden mir gestatten, bei meiner Darlegung so aufrichtig wie möglich zu sein und ohne Vorbehalt und Diplomatie zu reden, da ich der festen Meinung bin, dass man nur durch einen klaren und offenen Meinungsaustausch die Wahrheit finden kann, die wir alle suchen, wenn auch auf verschiedenen Wegen.

Während der ersten acht Jahrhunderte wurden, wie bekannt, die ökumenischen Synoden hauptsächlich zusammenberufen, um über dogmatische, die Kirche beunruhigende Fragen zu entscheiden und ihnen eine endgültige

---

(1) «Ἔφθασε καὶ παρ' ἡμᾶς ἡ ἀκοὴ περὶ τῆς καὶ νῦν θρυλουμένης συνόδου» (Περὶ τῶν γενομένων... συνόδων, Migne, P. G. 26, 681).

und offizielle Lösung zu geben; sie kamen jedes Mal dann zustande, wenn eine kirchliche Frage im Allgemeinbewusstsein der Kirche zur Reife gelangt war oder wenn sich die Gegensätze in gefährlicher Weise zugespitzt hatten, sodass nur durch die Autorität der ökumenischen Synode eine Entspannung herbeigeführt werden konnte. Heute aber liegt ein ähnlicher Fall, Gott sei Dank, nicht vor, da keine dogmatische Frage dieser Art die Kirche beschäftigt. Ja, erwidern darauf einige Theologen, brennende dogmatische Fragen gibt es heutzutage wohl nicht, aber es wäre für unsere Kirche Zeit, gewisse Dogmen wie die über die Rechtfertigung, die Heiligung, die Sakramente usw. zu formulieren, wozu die Kirche bisher keinen Anlass hatte. Wir fragen aber: Aus welchem Grunde sollte das heute geschehen? Gibt es denn — abgesehen von den wenigen Dogmatikern, die sich speziell mit diesen Fragen befassen — überhaupt Gläubige, die die Notwendigkeit einer solchen Formulierung empfinden? Und ist es je dagewesen, dass eine ökumenische Synode zur Lösung von rein theologischen Problemen einberufen wurde, ohne dass das Kirchenvolk sich vorher darum bekümmert hätte, das Kirchenvolk, das im vorliegenden Fall nicht einmal um die Existenz dieser Fragen weiss und sich auch nie für ihre Formulierung interessiert hat! Meinen Sie, alle diese Fragen hätten als theologische Probleme nicht auch während der ersten acht Jahrhunderte existiert? Damals aber wurden die ökumenischen Synoden nicht dazu einberufen, um sich mit der Prüfung von theoretischen und spezifisch theologischen Fragen zu befassen, sondern um solchen Problemen eine endgültige Lösung zu geben, die ausgereift waren und die ganze Kirche lebhaft beschäftigten.

Ferner, wie könnte eine Synode solche Fragen behandeln, ohne dass eine wissenschaftliche Erforschung und Erörterung der Probleme durch die fachkundigen Theologen und theologischen Schulen vorausgegangen wäre? Oder will man erst auf der Synode selbst diese Fragen durchdenken, auf der Synode, die selbstverständlich keine wissenschaftliche Körperschaft ist, und deren Mitglieder in grosser Mehrzahl keine fachkundigen Theologen sind? Und dass soll in einer Zeit geschehen, in der die gesamte gebildete Welt die Arbeit einer solchen Synode mit Spannung verfolgen würde?

Im übrigen ist es wohl nicht zwecklos, diejenigen, die eine ökumenische Synode für das Allheilmittel halten, daran zu erinnern, dass die von den ökumenischen Synoden jeweils gegebenen Lösungen von dogmatischen Fragen bei der Masse weniger durch die Autorität der Synode als mit der Hilfe der Staatsgewalt durchgesetzt wurden (1). So war der arianische Streit durch die Synode von Nicaea durchaus nicht beendet: denn wir sehen den Arianismus auch nach dieser Zeit erneut, sein Haupt erheben, als einige

---

(1) Siehe *Δ. Σ. Μπαλάνου,* Εἶναι ἀναγκαία καὶ σκόπιμος ἡ σύγκλησις οἰκουμενικῆς συνόδου; Athen 1925, S. 9-10.

Staatsoberhäupter, insbesondere Konstantius und Vales, ihn unterstützten; dadurch gelangte er zu einer grösseren Macht als je zuvor, sodass etliche Jahre hindurch sogar der bischöfliche Thron von Byzanz von Arianern besetzt war. Und erst volle 55 Jahre nach der Synode von Nicaea konnte der den Orthodoxen freundlich gesinnte Kaiser Theodosius die Nicaeer Beschlüsse durchsetzen, die er dann auch durch die von ihm einberufene zweite ökumenische Synode vom Jahre 381 bestätigen liess. Oder war etwa die Meinungsverschiedenheit über den Osterntermin durch die Beschlüsse von Nicaea beseitigt worden? Nein, schon ein Jahr nach der Synode feierten die Römer an einem anderen Tag Ostern als die Alexandriner, und im Jahre 387 gab es immer noch einen Unterschied von fünf Wochen; erst im sechsten Jahrhundert konnte die Frage durch die Berechnungen des Dionysius Exiguus mehr oder weniger geregelt werden. Der siebenten ökumenischen Synode von 787 gelang es aber auch nicht, die ihr gestellte Aufgabe vollkommen zu lösen; denn sonst würde der Bildersturm nicht von neuem begonnen haben als bilderfreundliche Könige, vornehmlich Leon V. und Theophil, den Thron bestiegen. Und die Frage konnte nicht eher gelöst werden, als bis die bilderfreundliche Kaiserin Theodora die Synodalbeschlüsse im Jahre 842 mit Staatsgewalt durchführen liess. Übrigens stehen wir vor der Frage: Wird bei den heute herrschenden Grundsätzen über die Gedankenfreiheit und bei den modernen Staatsanschauungen der Staat je Neigung oder Macht haben, Massnahmen gegen die Widerspenstigen zu ergreifen, um die Beschlüsse der Synode durchzusetzen? Sonst wäre vom rein christlichen Standpunkte aus ein solcher Gewissenszwang auch nicht zu wünschen (¹).

Andere aber sagen: Wenn auch die Einberufung einer ökumenischen Synode zur Lösung von dogmatischen Problemen nicht nötig erscheint, so muss sie doch zusammentreten, um über gewisse Fragen zu entscheiden, die das Kirchenregiment, die kirchliche Ordnung, den Ritus, die Beziehungen der verschiedenen Kirchen untereinander usw. betreffen.

Dass in unserer Kirche tatsächlich viele Dinge, ganz besonders der Ritus, einer Erneuerung bedürfen, ist allerdings ein offenes Geheimnis. Doch darf eine solche Erneuerungssynode (ἀνακαινιστικὴ σύνοδος) nicht nur der Wunsch einiger Fachleute sein, sondern ihre Notwendigkeit muss von Klerikern und Laien erkannt werden; denn jede Reform, namentlich auf religiösem Gebiete, die durch einzelne erzwungen wird, kann nicht Wurzel fassen und standhalten, sondern wird vielmehr früher oder später eine gefährliche Reaktion hervorrufen. Eine Erneuerungssynode kann nicht leichtfertig einberufen werden; ihr muss eine systematische Vorarbeit vorausgehen. Diese besteht in Untersuchungen durch die Fachleute, die mit Sach-

---

(¹) Vgl. Athanasius, Sendschreiben an die Mönche 33 (Migne P. G. 25, 732).

kenntnis, Offenheit und Mut durchgeführt werden; in Diskussionen, die von wissenschaftlichem und zugleich christlichem Geiste getragen sind; in der Aufklärung des Volkes und in der Durchbildung des Klerus; in der Bekämpfung des Aberglaubens und der Typolartie; und schliesslich in der Schaffung einer für die Reformen günstigen Atmosphäre, in der kein Raum ist für Reaktionen «aus Eifer und Unverstand» (1).

Leider gilt noch heute, was unser weiser Landsmann Adamantios Koraïs vor ungefähr 100 Jahren sagte (2), dass nämlich «die Zeit für eine solche Synode noch nicht gekommen ist. Dazu muss erst die Bildung zunehmen und die Zahl der gelehrten Geistlichen sich vermehren».

Ich muss hinzufügen, dass ich fürchte, dass eine Zeit, in welcher der Nationalgeist allzu empfindsam ist, nicht geeignet sein würde zur Lösung von Fragen, die mit dem nationalistischen Empfinden mehr oder weniger verwoben sind; denn vergessen wir nicht, dass — gleichviel ob richtig oder nicht — die orthodoxen Kirchen Nationalkirchen sind und bleiben. Und wir wollen ferner daran denken, dass die ehrwürdige russische Märtyrerkirche, auf die alle Orthodoxen mit herzlicher Anteilnahme schauen, auf dieser Synode nicht vertreten sein könnte.

Abgesehen davon, dass niemals in der Vergangenheit eine ökumenische Synode zur Lösung praktischer Fragen einberufen wurde, ist noch zu bemerken, dass eine gleichartige und gleichzeitige Lösung praktisch-religiöser Fragen für alle orthodoxen Länder schwierig, wenn nicht schädlich wäre; denn gewisse Fragen können in einem Lande reif sein, im anderen aber noch nicht; und ich hege keinen Zweifel, dass die Durchführung ein und derselben Massnahme in Ländern mit verschiedenen Auffassungen, Sitten und Gewohnheiten zu verhängnisvollen Folgen und Missverständnissen führen würde. Wir wollen nicht vergessen, dass die Einheit der Kirche nicht in der äusseren Gleichförmigkeit, sondern in der inneren Einhelligkeit und dem gemeinsamen Streben besteht, wie die Patriarchen der orientalen Kirche um das Jahr 1723 treffend an die englischen Erzbischöfe schrieben (3), und wie Irenäus sich in einem Schreiben an Papst Victor äusserte (4).

Die ganze Orthodoxie, und man kann sagen die ganze Christenheit,

---

(1) Röm. 10,2.

(2) Συνέκδημος ἱερατικός, Malta 1835, S. 26-27.

(3) Τὰ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ τῶν ἁγιωτάτων πατριαρχῶν γράμματα, St Petersburg 1840, S. 14: «Δῆλόν ἐστι ὅτι ἔθη μὲν καὶ τάξεις τινὲς παρηλλαγμένα ἦσάντε καί εἰσιν ἐν διαφόροις τόποις καὶ ἐκκλησίαις, ἡ ἑνότης δὲ τῆς πίστεως καὶ ἡ ὁμοφροσύνη περὶ τὰ δόγματα σώζεται ἡ αὐτή».

(4) Bei *Eusebius* K. G. 5, 24 (Migne P. G, 20, 504): «Ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν». Die Idee nämlich, der äusseren Gleichförmigkeit ist keine christliche, und noch weniger griechische, sondern sie ist aus dem römischen Geiste eingedrungen.

setzt auf eine ökumenischen Synode grosse Erwartungen. Eine solche Synode — zwölf Jahrhunderte nach der letzten Synode — kann sicher nicht einberufen werden, um bloss Kleinigkeiten zu regeln, sondern muss viel höhere Ziele haben. Eine ökumenische Synode hat die Aufgabe, neues Leben und neuen Geist in der Kirche zu entfalten. Denn unsere Kirche *soll* — festhaltend am Worte Gottes und der heiligen Tradition — den gesunden Verhältnissen der Gegenwart gemäss sich erneuern, weil sie doch eine lebendige Kirche zu sein beansprucht; denn eine Kirche, die nur auf die Vergangenheit blickt und die Gegenwart übersieht, kann in den Herzen der Gläubigen nicht lebendig sein. Und ich halte die Meinung nicht für richtig, dass das Gute nur in der Vergangenheit zu finden sei und dass in der Gegenwart alles schlecht und sündhaft wäre; denn das hiesse behaupten, dass das Werk der Erlösung heute zunichte sei. Ich glaube auch nicht, dass alle Missstände unserer Kirche nur auf äussere Einflüsse zurückgehen; denn gewisse Missstände waren auch vor dem Schisma schon vorhanden und wurden in der Zeit der osmanischen Sklaverei durch die Unbildung des Volkes noch vermehrt.

Eine ökumenische Synode kann also nicht mit leichtem Herzen, ohne ernsten Grund und ohne gute Vorbereitung einberufen werden. Sonst würde sie die Situation nicht nur nicht retten, sondern im Gegenteil grossen Schaden anrichten, oder, um die Worte des grossen Kirchenvaters Gregor von Nazianz zu wiederholen, eine solche Synode würde den Missständen nicht abhelfen, sondern eher neue schaffen ([1]).

Werden wir uns erst klar über die Bedürfnisse unserer Kirche, klären wir darüber Geistliche und Laien auf, und dann wird von selbst der rechte Zeitpunkt für die ökumenische Synode kommen. Bis dahin aber wollen wir «fleissig sein zu halten die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens» ([2]). Und sollte indessen die Lösung einer religiösen Frage besonders dringend werden, so lasst uns nicht vergessen, dass die Kirche der ersten drei Jahrhunderte, die die Einrichtung der ökumenischen Synoden noch nicht kannte, dennoch Mittel und Wege wusste, ihre Auffassung in offizieller und autoritativer Weise zu bekunden; denn sonst wäre sie ja keine heilige Kirche gewesen. Was die Autorität verleiht, ist das Gemeinschaftsbewusstsein der Kirche, gleichviel ob es durch die einstimmige Erklärung der einzelnen Kirchen oder durch eine ökumenische Synode zum Ausdruck kommt.

([1]) *Gregors von Nazianz* Epist. 130 (Migne P. G. 37, 225): «μηδὲ λύσιν κακῶν μᾶλλον ἢ προσθήκην».

([2]) Epheser 4, 3.

M. *St. Zankow,* de la Faculté de Théologie de Sofia lut ensuite la communication suivante sur le même point:

COMMUNICATION
DE M. ST. ZANKOW, PROFESSEUR DE DROIT CANON A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE SOFIA

Die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils.

Ich versuche hiermit in einer Fragestellung auf die prinzipiellen Schwierigkeiten der Abhaltung eines ökumenischen Konzils hinzuweisen.

I.

Zu der Frage des Begriffes und der Merkmale des ökumenischen Konzils.

Da keine allgemein-kirchlich festgestellte Lehre darüber besteht, was ein ökumenisches Konzil dem Begriffe und den Merkmalen nach, in formeller, wie auch in materieller Hinsicht ist, so bleibt nur übrig, als Methode der Erforschung dieser Frage uns an den Niederschlag der Praxis oder an die geschichtliche Betrachtungsweise zu halten.

1. Schon aus der allgemein angenommenen Benennung dieses Konzils «*ökumenisch*» würde richtig sein zu folgern, dass ein ökumenisches Konzil ein Konzil der *ökumenischen Kirche* ist. «Ökumenisch» ist aber nicht so sehr ein kirchlicher, sondern ein staatlicher Ausdruck, ein Surrogat (wie W.W. Bolottow, Briefe an A. A. Kireeff, herausgegeben von D. N. Jackschitsch (russ.). Sr. Karlovzi, 1931, S. 31.—J. Fr. Schulte, Concilien, Päpste und Bischöfe, Prag 1871, S. 27, 30; Sohm, K. R., I, 328, etc. ausführen), das seinen Ursprung von dem Bestehen des römischen Imperiums hat (daher bedeutet «ökumenisch» eher «Reichskonzil»). Und da dieses Wort ein Surrogat des kirchlichen Ausdruckes «katholisch» ist, so würde es richtiger sein, unter «ökumenisches Konzil» das Konzil der katholischen Kirche zu verstehen.

Nun entsteht hier die Frage: Welche ist heute die *katholische* Kirche? Die einfachste Antwort, welche auf diese Frage in der Vergangenheit und noch heute in der orthodoxen Welt gegeben wird, ist: – die orthodoxe Kirche. Gewiss, die orthodoxe Kirche! Aber ausschliesslich nur die orthodoxe Kirche? Hier stossen wir auf die Frage: Gehören denn überhaupt nicht zu der katholischen Kirche die übrigen christlichen Kirchen seit der Trennung her und in erster Linie die römisch katholische Kirche? Was wurde 1054 und später getrennt (oder gar geteilt): die Kirche Christi? Und ist das möglich, schon prinzipiell? Oder etwas anderes, und wenn – was? Ist die äussere kanonische Spaltung — Abfall

von der katholischen Kirche Christi (vgl. Philaret Metropolit von Moskau, «Gespräche... über die orth. K.» (russ.), Moskau, 1833, S. 27 ff.; Georg Florovski, «Die Grenzen der Kirche» (russ.), 1933, Paris). Sogar die exklusive römisch-katholische Kirche hat darüber, wenigstens bezüglich der orthodoxen Kirche, nicht so eine einfache Antwort gegeben (wie bekannt, lud sie auf ihr letztes, genannt «ökumenisches», Konzil im Vatikan auch die orthodoxen Bischöfe ein). Über diese grosse Frage herrscht, wie wir wissen, in den orthodoxen, sowohl hierarchischen, wie theologischen, Kreisen, keine Einigkeit, besonders in unseren Tagen der ökumenischen Bewegung der Wiedervereinigung (vgl. z. B. die Ausführungen in dem Sammelbande «Christliche Wiedervereinigung. Das ökumenische Problen im orthodoxen Bewusstsein», russ., Paris 1933; Kireeff und Swietloff bei Lapin. Das Konzil, russ. Kasan, 1909, 201, 184; teilweise Bolotow, Thesen über das Filioque», in der «Internationalen theol. Zeitschrift», 1898, S. 681 ff.) Darum tritt die Frage auf, welche Bedeutung ist dem Verlangen (mancher Orthodoxen, sogar Hierarchen, z. B. der russ. Erzbischof Methodius in «zu der Frage des ök. K.», russ, 10 ff.), beizumessen, dass zuerst die Wiedervereinigung der Kirchen und erst dann die Einberufung oder die Abhaltung eines ökumenischen Konzils erstrebt werden soll?

2. Trotz der Versuche (mancher Theologen, wie z. B. Michaud, Schulte, Frommann, Lapin usw.) die *Merkmale eines ök. K.* festzustellen, oder sie in formelle und innere, wesentliche und nichtwesentliche einzuteilen, um das Problem lösen zu können, bleibt diese Frage vor der Analyse der theol. Wissenschaft offen und eigentlich irrational. Manche Theologen (vgl. Dobroklonski, in der serb. Zeitschrift «Theologie», 1936, II, 164) behaupten davon, dass der Unterschied zwischen topischen und ökumenischen Synoden nur ein relativer und unbestimmter sei, insbesondere was die Zahl der Mitglieder und die Art der Kirchenvertreter anbetrifft.

Bolotow (in Briefen, 31 ff.) schrieb darüber:

«Wenn man die bekannten sieben Konzilien zusammen mit den topischen in einen Sack hineinschüttet, so würde die Wissenschaft die sieben ökumenischen Konzilien nie herausfinden können. Urteilt doch nach dem Folgenden:

«Das Konzil von Sardika, 343, (topisch), ist:

a) ökumenisch, der Absicht nach;

b) ökumenisch, der Zusammensetzung nach;

c) Das Urteil (der Beschluss) — einfaches zum nizänischen (d. h. mit dem nizänischen Konzil einverstanden).

Das Konzil von Konstantinopel, 381:

a) topisch, der Absicht nach;

b) topisch, der Zusammensetzung nach;

c) Urteile — einfaches — zum nizänischen Konzil.

Das Konzil von Konstantinopel, 553:

a) ökumenisch, der Absicht nach;

b) topisch der Zusammensetzung nach;

c) Urteil: darüber besser zu schweigen.

Das Konzil von Konstantinopel, 681:

a) ???, der Absicht nach;

(d. h. kaum topisch, der Absicht nach, ökumenisch ex tempore, ex promtu, der Ausführung nach);

b) topisch, der Zusammensetzung nach (nach dem Standpunkte des Ortes);

c) Urteil: höchstbedeutend in dogmatischer Hinsicht (wahrlich katholisch), in seinem glorreichen Oreole hat es (für die kirchliche Einheit) die rauchende Schale des V. ök. K. Konzils zugrundegerichtet (wegen des V. ök. K. hat die Westkirche ihre Gemeinschaft mit der Ostkirche unterbrochen; diese Gemeinschaft ist hergestellt worden, als das sechste ök. K. zustandegekommen war, was die Westkirche überzeugt hatte, dass die Ostkirche im Jahre 553 nicht in Häresie verfallen war».

Aehnlich urteilen über die Relativität und die Unbestimmtheit der Merkmale eines ökumenischen Konzils der alten Zeit auch viele namhafte östliche (wie z. B. Milasch, in der serb. Zeitschrift «Christliches Leben», 1925, VIII, S. 102; Dobroklonski, ib.; P. Giduljanow. Die orthodoxen Patriarchen in der Periode der ersten vier ökum. Konzile, russ., Jaroslawl, 1908, S. 65 f.; etc.) und westliche (Sohm, K. R. I, 331 f) Theologen.

Ist diese Lage unseres Problems ein erleichterndes oder ein erschwerendes Moment in der Frage der Einberufung und Gültigkeit eines ök. K. in unserer neuen Zeit?

II.

Zu der Frage der Zusammensetzung des ökumenischen Konzils.

1. Es wird fast in allen Lehrbüchern der orthodoxen Kirchenrechtslehrer und noch mehr von Bischöfen ohne weiteres angenommen, dass die Bischöfe die Mitglieder eines ök. K. waren und selten geht man dabei auf die Einzelheiten dieser Frage ein. Manchmal wird, nebenbei, bemerkt: Alle Bischöfe, «nach Möglichkeit» (Milasch, K. R.², 307, II Berdnikow, Kurzer Kurs d. K. R.², S. 22; Gortschakoff, K. R.², S. 42; S. Bobtscheff, K. R., 43; etc.). Inzwischen führt uns eine genaue Untersuchung des Problems zu den Fragen:

Wenn alle Bischöfe, «nach Möglichkeit», Mitglieder des ökumenischen Konzils wären, und da es in der alten Kirche (in der Periode der sieben ökumenischen Konzile) nur Bischöfe mit eigenen Diözesen gab, sind in der gegenwärtigen Zeit die in die orthodoxe Kirche neu eingeführten Bischöfe ohne Diözesen (wie die Weih- und Titularbischöfe) auch recht-

mässige Mitglieder eines zukünftigen ök. K? Bei der Lösung dieser Frage entsteht noch die prinzipielle Frage: In welcher Qualität sind die Bischöfe ordentliche Mitglieder des ökumenischen Konzils? Sind sie das ausschliesslich kraft ihrer Ordination (ihrer Charisma) oder kraft ihres bischöflichen Amtes (kraft ihrer Jurisdiction) oder aber nur als Vertreter ihrer Kirche (Diözese)? Im ersten Falle hätten alle Bischöfe *berechtigt* Mitglieder des ök. K. zu sein. Im zweiten und dritten Falle hätten wir alle heutigen Bischöfe bloss *befähigt*, aber nur die Diözesan-Bischöfe (die regierenden Bischöfe) berechtigt, Mitglieder des ök. K. zu sein.

2. – Nicht nur in der westlichen Theologie (hauptsächlich in der altkatholischen), sondern auch in der orthodoxen haben wir die Behauptung vertreten, dass auf dem (ökumenischen) Konzil die Bischöfe nicht ihre Person, sondern (gemäss ihres apostolischen Amtes, der successio apostolica) ihre Kirchen (den Glauben und die Tradition ihrer Kirche) vertreten (so z. B. Pawlow, K. R., 279; Milasch, 308; Bobtscheff, K. R. 167; etc.). Das Gleiche besonders ausgeführt im Westen bei Schulte, 77 ff., 246 ff; E. Michaud, Discussion sur les sept conciles oecumeniques, Berne, 1878, S. 7; auch Sohm, 52, 227 f., 300; etc.). Dieses Prinzip steht im engen Zusammenhange mit drei anderen Prinzipien, die es bekräftigen, nämlich erstens mit dem Prinzip der Vertretung der Bischöfe von Geistlichen nicht bischöflichen Grades, zweitens mit dem Prinzip der Fehlbarkeit der Bischöfe (- keine Charisma veritatis), und drittens, mit dem Prinzip der Rezeption (der Entscheidungen des ök. K. seitens der ganzen Kirche - aller Kirchen, Klerus etc.), Prinzipien, welche wir weiter unten auch wegen ihres Zusammenhanges mit unserer jetzigen. Frage besonders behandeln.

3.— Aber das Prinzip der Vertretung hat noch weitere wichtige Seiten. Es ist ohne weiteres klar, dass an den Konzilien (desto mehr an den ökumenischen) nicht alle Bischöfe beteiligt sein können Abgesehen davon, steht heute ganz klar und fest, gerade aus der Geschichte der ersten sieben Konzilien, dass weder alle Diözesanbischöfe eingeladen waren, noch war ihnen immer die Möglichkeit geboten auf ihnen zu erscheinen (vgl. Scheeben, im Kirchenlexikon Wetzer und Welte's, III, c. 787 f.). Das Naheliegendste wäre dann anzunehmen, dass sie durch die Anwesenden vertreten waren. Ist es aber wirklich so gewesen? Eben nicht. Man hat den Eindruck, dass die Kaiser diejenigen Bischöfe beriefen, welche sie für gut fanden. (Hefele, Konciliengeschichte 2, l., 7; Dobroklonski, 168 f.; Giduljanow, Patr., 80-83) Es ist aber klar, dass heute kein Kaiser oder König die bischöflichen Mitglieder eines ökm. K. berufen kann.

Es bleibt uns als einzig möglich und richtig übrig, uns heute an das Prinzip der rechtmässigen Vertretung zu halten. Viele Geschichtsforscher und Kirchenrechtslehrer (auf Grund der uns erhaltenen Bruchteile der Dokumente der sieben ök. Konzilien) heben hervor, dass bei diesen Konzilien

die Kaiser eigentlich die Metropoliten (allein oder mit einigen ihrer Bischöfe, welche sie für gut fanden) einberiefen (Michaud, 112, 154; Hefele, I, 16; Schulte 69; N. Ssuworow, Kurs d. K. R., I, 61; Saoserski, Geschicht. Übersicht der Quellen des Rechtes der orth. Kirche, russ. Moskau 1891, I, S. S. 170, 173). Wenn wir dieses aber auch annehmen würden, kann uns das (bei der rechten Lösung der Frage der bischöflichen Vertretung) kaum heute helfen, da wir heute fast nirgends mehr weder die alte (kanonische) Metropolitanverfassung haben, noch die Metropolitansynoden, bei welchen die Bischöfe über die Fragen des Ök. K. berieten, Stellung nehmen und ihren Delegierten (Metropolit etc.) ihre Instruktionen geben würden. Wenn wir aber (dem Beispiele der alten Kirchenpraxis der Vertretung des römischen Bischofs, des Westens, durch Legate bei den ök. K. folgend) aufgreifen würden, die Vertretung nach einzelnen Landeskirchen zu ordnen, so entsteht wiederum die Frage: Muss diese Vertretung — bezüglich der Zahl der Bischöfe — ohne jede (wie in der alten Zeit) oder mit Rücksicht auf eine gerechte Proportion wie man heute mehr geneigt ist anzunehmen) geordnet werden? Da entsteht wiederum eine neue Frage (vgl. Lapin, 71 ff.; Δ. Μπαλάνου, Εἶναι ἀναγκαία καὶ σκόπιμος ἡ σύγκλησις οἰκουμενικῆς συνόδου, Athen, 1925, S. 10 f.,): hat sich diese Proportion nach der Zahl der Bischöfe oder nach der Zahl des Klerus und des gläubigen Volkes einer jeden Landeskirche zu richten? Denn aus verschiedenen Gründen, steht die Zahl der Bischöfe der einzelnen Landeskirchen in keiner Proportion mit der Zahl des Klerus und des gläubigen Volkes im Vergleiche mit diesen Zahlen der anderen Landeskirchen. Dieses Hervorheben des Prinzipes der *gerechten* Verteilung der (bischöflichen) Vertreter auf einem zukünftigen ök. K. steht wiederum in enger Verbindung mit dem Prinzip der Rezeption.

4. Eine andere wichtige Frage über die Zusammensetzung des zukünftigen ök. K. ist noch diese: Waren in der Vergangenheit, dürfen und sollen in der nächsten Zukunft nur Bischöfe Mitglieder dieses Konziles sein? In manchen Gebieten und Kreisen der orthodoxen Kirche wird diese Frage als selbstverständlich bejaht. In anderen wird sie dagegen als eine sehr ernste Frage betrachtet, und es wird sehr dringend darauf bestanden, dass an dem ök. K. auch *Kleriker* (nicht Bischöfe) und *Laien* als Mitglieder beteiligt sein müssten.

Es wird in dieser Beziehung auf die folgenden Momente hingewiesen:

Wie heute in der Wissenschaft feststeht und abgesehen vom apostolischen Konzil (Ap. G., 15), waren an den Konzilien des II. und III. Jahrhunderts, aber auch später, viele Presbyter und Diakonen beteiligt, wie z. B. in Kleinasien im Streite um Paulus von Samosata, in Arabien wegen Beryl und der Hypnopsichiten, im Westen (in Elvira, Arles, Toledo, in Afrika zur Zeit des Cyprian, in Ägypten wegen Origenes, in Alexandrien etc.) und zwar nicht als blosse Vertreter ihres Bischofs (vgl. Hefele, I. 18 ff.;

Sohm, 266 ff ; 300 ff.; Giduljanow, Patr. 67 ff.; etc.). Aber solche Kleriker sehen wir auch an den ökumenischen Konzilien auftreten, wie z. B. im ersten ökumenischen Konzil Diakon Athanasius aus Alexandrien und Presbyter Alexander aus Konstantinopel; auch an dem sechsten, besonders aber dem siebenten ökumenischen Konzil — die Mönche (unter denen auch Kleriker waren). In anderen Synoden—Archimandriten, wie an dem Konzil von Konstantinopel von 448 unter Flavian, bei der Absetzung von Euthychius (23 Archimandriten); so auch in der Räubersynode (vgl. Giduljanow, Patr., 67 ff. 129; Sohm, 328 f.; Hefele, I, 294 ff.; Dobroklonski, III, 280; etc.). Ich spreche nicht davon, dass zu den Konzilien (auch zu den ökumenischen) Kleriker als Sekretäre, Notare und dergleichen zugezogen waren (Hefele, I, 26 f.).

Aber beteiligt waren auch *Laien* insbesondere an den oben erwähnten und anderen topischen Synoden des II. III. IV. und auch in den späteren Jahrhunderten im Osten und im Westen (Schulte, 85; Hefele, I. 18, 25; Sohm, 258 ff, 296 ff., 329; Giduljanow, Die Metropoliten der ersten drei Jahrhunderte des Cristentums, russ. Moskau, 1905, S. 166; Posnoff, Im Jahrbuch der Theologischen Fakultät zu Sofia, B. V., S. 246 ff.; etc.).

Zudem ist noch das Folgende hervorzuheben:

In den Kanones finden wir zwar keine Erlaubnis, aber auch kein Verbot, dass an den Konzilien andere Kleriker (ausser den Bischöfen) und Laien beteiligt sein dürften.

Die heutigen Verhältnisse in den Kirchen, in der christlichen Gesellschaft und überhaupt in dem Gemeinwesen, aber insbesondere über die Auffassung des Staates und seiner Beziehungen zu der Kirche sind nicht nur sehr von den Verhältnissen in der alten Kirche verändert, sondern sie haben immer mehr die hervorhebende kirchliche Bedeutung der aktiven Beteiligung der ganzen Kirche (Kleriker und Laien) in dem kirchlichen Leben im allgemeinen und von hier auch in den Synoden gezeigt.

Auch konstatieren wir, dass nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern auch heute in vielen grossen (abgesehen von den neuen kleineren) Kirchen wie in Russland, Rumänien, Bulgarien, bei den grossen Landes (nationalkirchlichen) Konzilien auch Kleriker (nicht bischöflichen Grades) und Laien beteiligt waren und beteiligt sind.

Aus diesen und ähnlichen Gründen tritt die Frage auf, ob bei einem zukünftigen ök. K., es nicht zweckmässig, gerecht und notwendig wäre, irgendeine Beteiligung von Klerikern und Laien zuzulassen.

Eine solche Beteiligung wird gerade im Zusammenhang mit der Einberufung eines ök. K., nicht nur von vielen Theologen, sondern auch von manchen Hierarchen verlangt, (vgl. Erzbischof Methodius von Charbin zu der Frage, 10 ff.).

Es ist hier nicht zu vergessen, dass auch diese Frage im engen Zusammenhange mit der Lehre der Rezeption steht und dazu von grosser prak-

tischer Wichtigkeit für die innere Einheit und den Frieden in der Kirche ist.

Es ist eine Frage für sich, *welche Rechtsstellung* die an einem zukünftigen ök. K. beteiligten Kleriker (nicht bischöflichen Grades) und Laien— als Vertreter ihrer Kirchen—bei dem Konzil haben können.

Die überwiegende Meinung beantwortet diese Frage dahin, dass, wie in der Zeit der alten Kirche, so auch heute, die regierenden Bischöfe bei dem Konzil die entscheidende Stimme (voto decisivum) und die übrigen Kleriker und die Laien eine beratende Stimme (votum consultivum) haben sollen (vgl. Hefele, I., 15-29; Sohm, I. 258 ff., 301 ff., 329; Ritschel, Cyprian v. K, 155; Löning, Geschichte d. K. R., I, 374; Milasch, 311; Pawlow, K. R., 280 f.; Saoserski. Gesch. Uebers., 129 ff.; Lebedev, Die Geistlickeit der alten Kirche, 196; Posnow., l. c., 247 ff.; Bobtscheff K. R., 166 ff.; etc.).

5. Ich gehe hier nicht auf die Frage der Teilnahme der *Vertreter des Staates* (Kaiser, König, Staatskommissare etc.) ein, deren Anwesenheit an den ökumenischen Konzilen von keiner Seite in der Wissenschaft bestritten wird, indem ich mir vorbehalte, über ihre Rechtsstellung zu dem ökumenischen Konzil einige Worte später zu sagen.

III.
Zu der Frage des Rechtes der Einberufung.

Zu der Frage des Rechtes der Einberufung. (auch der Vertagung, der Schliessung) eines ökumenischen Konzils, steht heute unbestritten, dass die ersten sieben ök. Konzile von den Kaisern einberufen waren, obgleich eine grosse Kontroverse in der Literatur darüber besteht, in welcher Qualität dies die alten christlichen Kaiser taten (vgl. Hefele, I, 7 ff.; Bolotow, K. Gesch., IV, 30 ff.; Lapin, 111 ff.; Ssuvorow, I. 61; Dobroklonski, 168; Giduljanow, Patr., 82 f.; N. Afanasieff, Die ökumenischen Konzile, in der russ. Zeitschrift «Put», N°. 25, Paris, S. 83; etc.).

Als entscheidend wird heute mit Recht angenommen, dass bei den grundveränderten Beziehungen zwischen Staat und Kirche, (besser Staaten und Kirchen), die Initiative und Entscheidung der Einberufung eines ök. Konzils nur in der Hand der Kirche liegen kann. Die Schwierigkeit, die hier besteht, ist diese: Die Initiative kann jede (orth. nur ?) Kirche ergreifen, in erster Linie das Patriarchat von Konstantinopel (oder gar der Papst?). Wie soll jedoch die Entscheidung darüber gefällt werden? Mit der *Majorität* der Kirchen? Oder mit Zustimmung aller Kirchen? Jede dieser beiden Lösungen hat ihre theoretischen und praktischen Vor- und Nachteile oder Schwierigkeiten. In alter Zeit entschied der Kaiser mit oder ohne Beratung oder Zustimmung der Kirchen. Heute? Es wäre wohl zweckmässig, die Einstimmigkeit zu erstreben. Für alle Fälle bleibt zwar zuallerletzt die Rezeption, es wäre aber kaum klug, bei den heutigen Verhältnissen erst der Rezeption alles zu lassen, weil dies mit Unstimmigkeiten, Streit

und vielleicht Spaltungen begleitet wird, was den Frieden und die Einheit der Kirche gefährden könnte.

IV.

Zu der Frage der Kompetenz und des Programme des ök. K.

1. Es wird fast einstimmig in der Literatur angenommen, dass zu der Kompetenz eines ökum. Konzils in erster Linie die Glaubens=(oder die dogmatischen) Fragen gehören (Milasch, K. R., 309 f., Pawlow, 380; Berdnikoff, Kurz. Kurs, 280; Saoserski, Gesch. üb, 128 ff.; Dobroklonski, II, 163; N. Afanassieff, 87; etc). Nach der Praxis der alten ök. Konzile richtet sich diese Kompetenz zunächst nach den schon entstandenen und gefährlich gewordenen Häresien und die infolgedessen entstandenen Streite oder Spaltungen (Hefele, I, 5). Die Aufgabe des Konzils ist hier Zeugnis über die wahre Lehre der Kirche abzulegen und, demgemäss, einerseits diese Lehre genau zu formulieren und die häretische zu be — resp. verurteilen (Schulte, 22; N. Affanassieff, 87; etc.). Gehören dann zu der Kompetenz des zukünftigen ök. K. die Fragen der gossen Trennung (im XI. Jahrhundert) zwischen Ost und West und die Spaltungen infolge und nach der Reformation? Theoretisch wohl. Weitere Frage: Gehören hier auch die wichtigen Fragen (über welche keine ökumenische Entscheidung vorliegt, aber genug Streitigkeiten in der Theologie und in der Praxis bestehen) über die Tradition (apostolische oder heilige, kirchliche etc.); über die sogenannten symbolischen Bücher (deren ökumenische Autorität und Bedeutung in der letzten Zeit von namhaften Theologen rundwegs abgesprochen wird. (vgl. z. B., Bolotow, Briefe, 33; G. Florowski, die orth. Konfession P. Mogila's, in «Put», 1928, No 11, S. 120 ff.); über Unterschied und Bedeutung von Dogma, Theologumenon und persönliche Meinung; über die Zahl der Sakramente; über die (röm. kath.) Theorie der Transsubstantiation; über die wesentlichen Fragen der Ekklesiologie (Einheit und Katholizität der Kirche, der Kirchen); in der letzten Zeit noch über die christliche Anthropologie? Offenbar gehören alle diese und ähnliche Glaubensfragen unter die Kompetenz des ök. K, nur ist es eine Frage der Zweckmässigkeit, der kirchlichen Oekonomie etc., ob sie und unter welcher Form in das Programm des Konzils aufgenommen oder aber doch verschoben werden.

Eben so einstimmig wird angenommen, dass *daneben* (neben den dogmatischen Fragen) noch andere Fragen allgemein kirchlichen Charakters oder Bedeutung in die Kompetenz eines ökumenischen Konzils gehören.

Hier zählen und werden von vielen Seiten für das ökumenische Konzil gemeldet die Fragen des *Gottesdienstes* und der kirchlichen *Sitte*: wie, z. B., die Fragen der Revision, der liturgischen Ordnungen, Bücher, Zeiten (Kalenderfrage, Paschafeier), Gewänder und Geräte, Musik, Fasten und dergleichen; ferner die *kirchenrechtlichen* Fragen, wie z. B. Totalrevision und Kodifikation

der Kanones, Arten, Zusammenfassung, Kompetenz etc. der Synoden, kanonische Ausgestaltung der Grundverfassungsformen, Umfang, Arten und Weise der gegenseitigen — nicht im Wege eines ök. K. — zu erzielenden Verständigung der Kirchen über allgemein kirchliche und dringende Fragen, interkirchliche administrative Einheitskörper, die Ehe der Kleriker (verheiratete Bischöfe, zweite Ehe der Kleriker etc.), Reform der Arten und Aufgaben der Mönche und Klöster, Beziehungen zu Volk und Staat; wie auch die Fragen von *sozialethischen* und allgemein kirchlichen Charakters (Ehe, Familie, Arbeit, Erziehung, internationales Leben, Krieg etc.).

2.— Die Bestimmung des Programms eines ökum. Konzils kann freilich nur durch das gegenseitige vorherige Einvernehmen der Kirchen erfolgen. Es wird aber noch die Frage gestellt: Sollte jedoch keine Einstimmigkeit darüber möglich sein, entscheidet dann die Majorität der Kirchen? Es wäre in einem solchen Falle wohl das Richtigere, über die strittigen Fragen des Programms die Entscheidung dem Konzil selbst zu überlassen.

V.

Zu der Frage der Zeit und des Ortes der Abhaltung.

In den alten vom Kaiser bestimmten ök Konzilien ist zu bemerken, dass bei dem heutigen kirchlichen und politischen Verhältnissen zwar diese Angelegenheit eine rein kirchliche ist, doch können faktisch auch politische Einflüsse und Interessen vermutet werden, die zu Schwierigkeiten führen könnten. Das Wichtige in der Entscheidung der Frage ist die Garantie für einen ruhigen und freien Verlauf der Arbeit des Konzils. Das Recht der Entscheidung der Frage steht der Kirche, d. h. den Kirchen zu. Was aber, wenn keine Einstimmigkeit darüber erzielt werden kann? Das wenigste was dann zu erwarten ist, ist die Stimmenmehrheit, mit besonderer Berücksichtigung der grossen Kirchen.

VI.

Zu den Fragen der Geschäftsordnung.

1. *Die Frage des Präsidiums.* Die neuen grundveränderten Verhältnisse und Beziehungen unter Staat und Kirche (unter Staaten und Kirchen) befreien uns mit Bezug auf das zukünftige ökumenische Konzil von der Fragestellung, ob und inwiefern Kaiser, König oder staatliche Kommissare das äussere Präsidium des Konzils (wie es in der alten Zeit war, vgl. Hefele, I, 29 - 44; Schulte, 90 ff.; Sohm, 441 f.; Ssuvorow, I. 62 f.; Saoserski, Gesch. Uberściht, 174 ff.; Giduljanow, Patr., 78; Dobroklonski, III, 282; N. Afanassieff, 82 ff.; J. Zhishmann, Die Synoden, 29 f., 36 ff.) führen sollten oder könnten. Das Präsidium des Konzils wird offenbar von dem oder den Ältesten, dem oder wie dies noch das Konzil Range nach, Vorsteher der Kirchen, oder wie das noch das Konzil es selber bestimmt. Von dem

betreffenden Staate ist dabei zu erwarten und zu verlangen, die äussere Sicherung der Ruhe und Freiheit vonseiten äusserer Störungen (wie dies schon in den alten Zeiten gewesen ist, vgl. die oben angegebenen Zitate und Dobroklonski, III 284; N. Afanassieff, 87 f.; Saoserski, 185; Ostroumow, Einleitung in das K. R., 205; etc.) zu wahren.

2. Es herrschen in der Literatur *über die Frage der Abstimmung* grosse Verschiedenheiten, insbesondere bezüglich der dogmatischen Fragen. Diese letzteren nehmen auch wir hauptsächlich in Betracht. Die römischen Katholiken sprechen zwar von einer «moralischen Einstimmigkeit», nehmen aber letzten Endes das Prinzip der Stimmenmehrheit an (vgl. Dictionaire de th. c., 3.1., col. 667-8). Von einer «moralischen Einstimmigkeit» sprechen auch manche Orthodoxe Theologen (Dobroklonski, III, 285), ohne aber näher darauf einzugehen, was sie darunter verstehen. Die altkatholischen namhaften Theologen (wie Döllinger, Schulte u. a., vgl. bei Th. Frommann, Geschichte und Kritik des Vaticanischen Konzils von 1866 u. 1870, Gotha, 1872, S. 315) verteidigen das Prinzip der Einstimmigkeit. Und tatsächlich kann man sowohl prinzipiell, wie auch geschichtlich betrachtet, nicht die Glaubenswahrheiten durch eine einfache Majorität oder durch Kopfzahl entscheiden. Das Problem ist aber wirklich schwer und kompliziert und erscheint sozusagen irrationell. Es ist richtig, dass die religiöse Wahrheit nicht majorisiert werden kann (wie wir es alle gut wissen und noch unten darüber mit Bezug auf die Frage der Autorität des ök. Konzils noch einiges sagen werden, stand Athanasius der Grosse und viele andere allein oder als kleine Gruppe gegen die erdrückende Zahl von hunderten von Bischöfen in verschiedenen Konzilien, und doch zeigten Gott und Kirche, dass die Stimme der ersteren die Stimme der wahren Lehre der Kirche war). Andererseits ist wiederum das Prinzip der Einstimmigkeit bei dem Konzil auch nicht eine absolute Sicherheit für die Wahrheit. Ausserdem führt wiederum das Prinzip der Einstimmigkeit zu grossen Schwierigkeiten, weil es immer leicht sein wird, die Konzilsentscheidungen zu vereiteln (- Minoritäten gab und wird es fast immer geben). Zwar bestimmen der sechste Kanon des I. ök. K. und der neunzehnte von Antiochien das Prinzip der Stimmenmehrheit. Aber diese Kanones haben im Auge eine admistrative Angelegenheit (die Wahl eines Bischofs). Selbst die ökumenischen Konzile sprechen von ihrer Einmütigkeit mit Bezug auf ihre Entscheidungen (vgl. Die Akten der ökumemenischen Konzilien, die russische Übersetzung, II, 16; IV 110, 399; V, 325; VI, 488, 495; VII, 610, 615) und Kaiser Marcian (Mansi, VII, 169) und Kaiser Konstantin Pogonatus (Ib., XI, 656) fragen die Bischöfe des ökumenischen Konzils, ob sie alle einverstanden sind, dass sie . . . . . etc. (vgl. N. Afanassiew, 88). Alles das ist ein wichtiger und warnender Hinweis, dass man in Glaubensfragen nicht ohne weiteres dem Prinzip der Majorität der Stimmen huldigen soll, nicht rücksichtslos, eilig und mit

Kopfzahl entscheiden, sondern viel Ruhe, Geduld, Vertrauen und Liebe walten lassen muss.

VII.

Zu der Frage der Bestätigung der Beschlüsse des ök. Konziles.

Auch bezüglich dieser Frage befreien uns die heute gänzlich veränderten Verhältnisse und Beziehungen zwischen Staat (en) und Kirche (n) von der Untersuchung, welchen Charakter in der Zeit der sieben ök. Konzilien die kaiserliche Bestätigung der Beschlüsse oder der Entscheidungen der Konzile hatte (vgl. darüber die Zäsaropapistische Anschauung Ssovorow's, I, 63, 224; dagegen Saoserski, Gesch. Übersicht, 191 ff.; auch Milasch, 313). Eine Bestätigung brauchen diese Beschlüsse von seiten des Staates (oder der Staaten) freilich nicht, um innere kirchliche Gültigkeit zu erlangen. Eine andere Frage ist wiederum die Anwendung mancher dieser Beschlüsse, die in direkter Beziehung zu manchen Gesetzen der Staaten stehen, in welchen die einzelnen Kirchen ihre Territorien haben.

Vom Standpunkte der orthodoxen und der alten Kirche der sieben ökumenischen Konzilien ist die Frage der Bestätigung der Beschlüsse eines neuen ök. Konzils von seiten des Papstes gegenstandslos (vgl. auch Schulte, 98 ff.; Hefele, I, 44 ff.; Lapin, 53 ff.).

VIII.

Zu der Frage der Autorität des ökumenischen Konzils.

Es gibt noch immer in der orthodoxen Theologie viele Anschauungen, Deutungen und Missverständnisse darüber, ob und inwiefern ein ök. K. an und für sich die höchste und äussere Autorität in der Kirche sei? Die Einflüsse der röm. kath. Doktrin über diese Frage, der Grundsatz, dass der Heilige Geist die Kirche leitet und sie vor Irrtum bewahrt und die leichtfertige Identifizierung der Kirche mit einem Konzil, das äusserlich als ökumenisch tagt und sich als Darsteller der Kirche betrachtet, wie auch die Äusserungen der ök. Konzile, dass sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes gewirkt haben, führt noch immer manche zu der Behauptung, dass die ök. Konzile (an umd für sich) die höchste und zwar unfehlbare Autorität der Kirche seien. Zu dieser Behauptung wird von manchen auch die These zugezogen, dass die Unfehlbarkeit der Konzile auf die Unfehlbarkeit der Bischöfe, welche sei kraft ihrer Ordination die Charisma veritatis hätten, zurückzuführen.

Aber schon die einfache Überlegung, dass erstens in den ök. Konzilien Bischöfe als ihre vollwertige Vertreter Presbyter und Diakonen geschickt und von diesen Konzilien als solche angenommen und anerkannt haben, und zweitens, dass viele Bischöfe in Glaubensfragen gefehlt haben, Häresiarchen gewesen sind und dass grosse Synoden mit hunderten von Bis-

chöfen (die nach äusseren Merkmalen ökumenisch zu sein scheinten und als solche sich betrachteten) letzten Endes aber von der Kirche als häretische erkannt und erwiesen waren, zeigt uns klar die Fehlbarkeit nicht nur der These der Charisma veritatis der Bischöfe, und demgemäss auch die Möglichkeit der Fehlbarkeit ihrer Synoden und endlich auch die Unrichtigkeit der Anschauung, dass das ök. K. schlechthin die höchste äussere, sogar unfehlbare Autorität der Kirche sei.

Chomiakow (vgl. die Zitate bei S. Zankow, das orth. Christentum, S. 85) hat in der russischen theologischen Literatur den Grundsatz kurz, aber glänzend begründet, dass es in der (orthodoxen) Kirche keine äussere höchste (unfehlbare) Autorität gibt, ausserhalb der ganzen Kirche (in welcher keine pars pro toto sondern nur eine pars in toto besteht). Später haben andere namhafte russische Theologen (wie z. B. N. N. Beljaew, über den Katholizismus, 1889, S. 203 ff.; Auch Vladimir Gethe in der russ. Zeitschrift «Glauben und Wissen» 1886, I. I, S. 815 f.) die Frage noch näher untersucht und die These Chomjakows bekräftigt, besonders aber Bolotow (Briefe, 33), der auch zeigte, dass «ecclesia dispersa die substantia ist, die oecumenica concilia aberaccidentia. Die erste unter die Hegemonie der anderen (d. h. der ök. Konzilien) zu stellen, hiesse eine orginelle transsubstantiatia zu schaffen». Derselbe Grundsatz wird (wenn auch vorzüglich in der russischen Theologie) bis heute angenommen. (Wie z. B. S. Bulgakow in «Put» II, 47, 56 und in der serbischen Zeitschrift «Christliches Leben», 1925, IV; G. Elorowski, im «Put», No 31, S. 23 ff.; N. Arsenieff, Die Kirche, S. 50. «Die Kirche als ein Ganzes ist unfehlbar; nicht ein einzelner; keine Gruppe oder Institution oder Teil des kirchlichen Ganzen ist unfehlbar.... Eine Unfehlbarkeit des Episkopates oder das Klerus kennt die Kirche nicht, wohl aber eine Unfehlbarkeit des gesamten Leibes der Kirche. Auch Metropolit Antonius Chrapowitzki, in der bulg. Zeitschrift «Orth. Missionar» «Gespräche» u. s. w.; «Die Unfehlbarkeit des Papstes ist unreine und sinnlose Lüge. Das Erkennen der göttlichen Wahrheit wird der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit (der pravednost), nicht dem Amte gegeben» ([1]).

Wir können abschliessend sagen, dass wohl das ök. K. die höchste äussere und sogar unfehlbare Autorität in der Kirche ist, jedoch wohlver-

---

([1]) In der römischen Theologie finde man darüber Stimmen wie die folgenden: «Die Assistenz des Heiligen Geistes ist nur für die Erhaltung und die weitere Verbreitung und Anwendung der christlichen Wahrheit im Leben der Menschheit» — Bellarmin, Disput. de verbo Dei, lib. IV, c. 9; J. Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik, Tübingen, 1859, S. 12 f., Oder F. Wierzinski in «Stimme» der Zeit», 1928, Februar, 343 ff.: «Die Gabe der Unfehlbarkeit in der christlichen Lehre und der Hütnng der letzteren ist nicht in der Hierarchie als solche, sondern in der Heiligkeit, in der Gerechtigkeit der Kirche, die nur wenigen in der Kirche zukommt».

standen: Nicht das ök. Konzil an und für sich, schlechthin, sondern nur dasjenige, das in dem ganzen kirchengeschichtlichen Prozesse die ganze Kirche als wirkliches wahres ök. K. erkannte und anerkannte. Die ganze Kirche ist die, welche allein ein Konzil mit dem Oreole der Ökumenizität erhebt und mit der Unfehlbarkeit seiner Entscheidungen besiegelt. Darum sind unfehlbar die Synoden oder ihre Beschlüsse, insofern ihr Zeugnis über den Glauben der Kirche unfehlbar war. Und das entscheidet oder bezeugt letzten Endes die Kirche selbst, die ganze Kirche und allein sie.

Wir kommen somit zu der Frage der Rezeption.

IX.

Der Grundsatz der Rezeption eines Konzils als ökumenisch und seiner Glaubensbestimmungen als wahre beruht zunächst auf der allgemeinen Kirchenlehre, dass die Konzile nicht eine neue dogmatische Lehre schaffen, sondern bezeugen die schon in der Kirche von Christus geoffenbarte und von seinen Aposteln der Kirche überlieferten Lehre oder Wahrheit.

Zum Nachweis des eben Gesagten dient der allgemein anerkannte Grundsatz des Vicentius von Lerin über die Wahrheit eines Glaubenssatzes «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus». Ob ein Konzil, gemäss dieses Kriteriums die Universalität und der Perpetuität, wahr und richtig die Lehre der Kirche bezeugt hat, entscheidet kein anderer (auch nicht ein späteres Konzil, das ja unter demselben Kriterium steht) als die Kirche selbst, die ganze Kirche im Laufe des geschichtlichen Prozesses, auf Grund der in ihr ruhenden Lehre, des in ihr lebenden richtigen Bewusstseins der Lehre, unter der Mitwirkung und Leitung des Heiligen Geistes. So dass zu den zwei obigen Kriterien — der Universalität und der Perpetuität — noch das dritte Merkmal — d. Konsens der ganzen Kirche hinzukommt.

Ferner wird die Richtigkeit dieses Grundsatzes durch die Tatsachen der Geschichte der Kirche bestätigt, dass nämlich nur durch die (nachfolgende) Stimme (Bezeugen, Kosens, Rezeption) der ganzen Kirche (so wie der Kanon der Heiligen Schrift) die Ökuminizität bestimmter Konzile und die Wahrhaftigkeit ihrer Glaubensentscheidungen festgestellt werden, wie auch viele der Konzile, die nach äusseren Merkmalen als ökumenisch und ihrer Lehrentscheidungen als wahre ansahen oder angegeben waren, als falsche verworfen wurden. Es ist nicht notwendig, Belege dafür anzuführen (es sei jedoch nur an die Räubersynode und an das Ferraro-florentinischen Unionskonzil erinnert).

In der neuen orth. Theologie finden wir diesen Grundsatz hervorgehoben und begründet, Z. B., bei Bolotow (Briefe, SS. 30 ff., Vorträge über die K. G., 320 ff.), N. Beljaeff (über den Katholizismus, 220 ff.), Ostroumow (Einleitung in das K. R., S. 206), Giduljanow (Patr., 87, Metrop. 15 ff.), Dobroklonski (II, 165, III, 279), N. Afanassieff (80 obwohl er Kaiser mit Kirchen-

volk nicht sehr unterscheiden möchte) Milasch. (307 f.), Lapin (78) spricht über die obligatorische Kraft der Beschlüsse der ök. Konzile, offenbar darunter die Beschlüsse administrativen Charakters verstehend, oder aber die dogmatischen nicht berücksichtigend.

Denselben Grundsatz verteidigen freilich noch Chomjakow, S. Bulgarow, N. Arseniew (vgl. die Zitaten oben VIII), aber auch andere. In der westlichen Theologie den gleichen Grundsatz finden wir schon bei Hefele (I, 2, 3, 48) und ausführlich bei Schulte (41 ff., 63, 106, 217), Döllinger, Duponloup (bei Frommann, 304 ff.), Sohm, 52 ff., 227 ff., 300 f., 304 ff.) und anderen.

Zuletzt sei noch an die Worte der östlichen Patriarchen in ihrem Rundschreiben vom Jahre 1848 erinnert, dass «der Hüter der Frömmigkeit bei uns der Leib der Kirche, d. h. das Volk selbst ist», wie auf die Worte der Hl. Schrift, dass «Die Säule und der Pfeiler der Wahrheit die Kirche ist» (I Timoth. III, 15).

X.

Wenn wir auf die oben angeführten prinzipiellen Schwierigkeiten hingewiesen haben und jetzt besonders auf die Schwierigkeiten der Zusammensetzung, der Abstimmung, der Autorität und der Rezeption eines (zukünftigen) ök. K. hinweisen, so ist das auch deswegen, weil speziell diese letzteren vier in enger Verbindung mit einigen *praktischen Schwierigkeiten* der Einberufung und der Abhaltung eines zukünftigen ök. Konzils stehen, die nicht unberücksichtigt bleiben dürfen und auf die in der letzten Zeit aufmerksam gemacht wird.

Die hauptsächlichsten von diesen sind:

Erstens der *säkularistische* Geist im allgemeinen und die *autoritären* gegenwärtigen *Staatsströmungen* auch der Kirche gegenüber.

Zweitens der extreme *Nationalismus oder Chauvinismus*, der nicht wenig Glieder und Diener der Kirche bedrückt oder gar beeinflusst.

Und drittens, dass man *für ein ök. K. gar nicht vorbereitet ist*, zunächst über Charakter und Bedeutung des Konzils selbst, als auch über die Fragen seines Programms. Ohne eine gehörige Vorbereitung liegen viele und ernste Gefahren vor, nicht nur für das Konzil, sondern auch für die ganze Kirche und zunächst für den kirchlichen Frieden und für die kirchliche Einheit.

XI.

Nun, was tun?

Auf Grund der obigen Ausführungen meinen wir, dass es recht und klug wäre, wenn:

Erstens nicht so sehr die Einberufung und die Abhaltung eines öku-

menischen (wahrhaft katholischen) Konzils, sondern einer allgemein orthodoxen (panorthodoxen) Synode zuzustreben.

Zweitens, das Programm dieser Synode soll mehr aus Fragen bestehen, welche direkt die inneren und die unaufschiebaren allgemeinen Angelegenheiten der orthodoxen Kirchen betreffen (wie Z. B. kanonische, gottesdienstliche und sozialethische Fragen, die allein schon soviele und so bedeutend sind für das Leben der orthodoxen Kirchen, dass sie für eine solche grosse Synode der orthodoxen Kirche mehr als genug sein würden.

Und drittens die Vorbereitung dieser allgemeinen orth. Synode soll mit dem vollen Einsatz aller (hierarchischem, theologischen u. a. mehr) Kräfte aller orthodoxen Kirche organisiert und systematisch geführt werden.

Hierin treu und unermüdlich mitzuwirken liegt auch die edle Aufgabe und die grosse Verantwortung der vereinigten Kräfte aller orthodoxen theologischen Fakultäten und überhaupt der orthodoxen theologischen Wissenschaft.

M. E. Granitch, de la Faculté de Théologie de Belgrade lut ensuite la communication suivante sur le même point:

COMMUNICATION

DE M. E. GRANITCH, PROFESSEUR DE PATROLOGIE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BELGRADE

Das Problem der Einberufung der ökumenischen Synode.

Unter dem Begriff «ökumenische Synode» (οἰκουμενική σύνοδος) ist im eigentlichen Sinne des Wortes die Versammlung sämtlicher Diozesanbischöfe der Christenheit als legitime Vertretung der Gesamtkirche zu verstehen. Die im Mittelalter und in der Neuzeit entstandenen Kirchenspaltungen, eine notwendige Folge verschiedener in das vorchristliche Zeitalter zurückreichender dauernder politischer und kultureller Gegensätze grundsätzlichen Charakters und der durch dieselben bedingten tiefgehenden dogmatischen und kirchenrechtlichen Divergenzen innerhalb der Gesamtkirche, machen den Zusammentritt einer ökumenischen Synode unmöglich. Die Behebung der genannten Divergenzen, die die unerlässliche Vorbedingung für die Wiedervereinigung der Kirchen und für das Zustandekommen einer ökumenischen Synode bildet, kann als in absehbarer Zukunft nicht realisierbar betrachtet werden; denn keine Kirche zeigt derzeit auch die geringste Neigung auf ihre dogmatische und kirchenrechtliche Eigenart zu verzichten. Angesichts dieser Sachlage besteht in Gegenwart und in absehbarer Zukunft nur die Möglichkeit der Abhaltung von Sondergeneralsynoden einzelner Kirchen des Ostens und des Westens. Die Verhältnisse und Bedürfnisse der orthodoxen Kirche erfordern in dringender Weise die Abhaltung in

naher Zukunft einer Generalsynode der orthodoxen Kirche (Versammlung aller Diözesanbischöfe der orthodoxen Partikularkirchen) zwecks Beratung und Beschlussfassung über alle in die Interessensphäre der orthodoxen Kirche gehörigen Angelegenheiten.

Als Tagungsort der zukünftigen Generalsynode der orthodoxen Kirche kommen theoretisch in Betracht die kirchlichen Mittelpunkte der bestehenden orthodoxen Partikularkirchen, soweit es natürlich die im betreffenden Staatsgebiet herrschenden politischen Verhältnisse erlauben. Der Tagungsort müsste selbstverständlich mit allen für die Bedürfnisse und Zwecke der Synodalverhandlungen erforderlichen wissenschaftlichen Hilfsmitteln versehen sein. Die apostolische Gründung der Christengemeinde und die entscheidende Rolle des griechischen Elements im Ausbau der Kirchenordnung und des theologischen Systems verbunden mit dem politischen und kirchenpolitischen Moment sprechen unbedingt zugunsten Athens, der altehrwürdigen Metropole des hellenischen Staates.

Der Zeitpunkt für die Abhaltung der Generalsynode der orthodoxen Kirche kann erst nach eingetretener Normalisierung der kirchenpolitischen Verhältnisse in Russland genauer bestimmt werden. Die Abhaltung der Generalsynode in Abwesenheit der legitimen Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche, der grössten und unstreitig bedeutendsten orthodoxen Partikularkirche der Gegenwart, wäre praktisch wertlos, denn die auf diese Weise zustandegekommenen Synodalbeschlüsse würden nicht allein von der russischen, sondern wahrscheinlich auch von einer Reihe anderer orthodoxer Partikularkirchen als nicht zu Recht bestehend und die orthodoxe Gesamtkirche nicht bindend betrachtet werden.

Als vollberechtigte Mitglieder der ökumenischen Synode der alten und frühmittelalterlichen Kirche erscheinen ausschliesslich die Träger des ordo episcopalis. Erzbischöfe-Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe. Vertreter des Mönchtums haben kein Stimmrecht gehabt und durften sich nur an den Debatten beteiligen, während der Weltklerus als Stand überhaupt nicht vertreten war. Die tiefgehanden Wandlungen in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die nicht ohne Einwirkung auf das Kirchengebiet bleiben können, lassen gewisse Änderungen in der Zusammensetzung der zukünftigen Generalsynode ratsam erscheinen. Zugunsten der Notwendigkeit der Änderung der Zusammensetzung der Generalsynode spricht auch eine Reihe anderer Tatsachen, wie z B. die reichlich entwickelte theologische wissenschaftliche Literatur und das Vorhandensein eines sehr umfassenden und komplizierten Verhandlungprogrammes (grosser Komplex der kompetenten Lösung harrenden dogmatischen und kirchenrechtlicher Fragen). Der Episkopat der orthodoxen Kirche ist zur Bewältigung und erfolgreichen Lösung der der zukünftigen Generalsynode zur Entscheidung vorzulegender zahlreichen und schwierigen Problemes unzweifelhaft angewiesen auf die

Unterstützung und aktive Mitarbeit auch der übrigen kirchlichen Stände, insbesondere der Vertreter der theologischen Wissenschaft, die in den speziellen Gebieten, der reichgegliederten theologischen Wissenschaft gründlich bewandert sind und diesbezüglich über ein umfassenderes und vollständigeres Urteil verfügen können. Aus den oben angeführten Gründen wäre es empfehlenswert, eine Änderung in der Zusammensetzung der Generalsynode vorzunehmen, und zwar derart, dass den Vertretern der orthodoxen theologischen Fakultäten und besonders prominenten Mitgliedern des mit den mannigfachen Fragen des täglichen Lebens und der religiösen Bedürfnisse der Gläubigen ganz besonders vertrauten Weltklerus, das Recht der Synodalmitgliedschaft mit beratender Stimme eingeräumt wird.

Der Vorsitz der ökumenischen Synode kam ausschliesslich dem römischen Kaiser zu. Die Präsidialkompetenz umfasste folgende Agenden: Berufung, Leitung, Verlegung, Vertagung, Unterbrechung und Schliessung der Synode. Inzwischen hat die seit der Zeit der Abhaltung der letzten ökumenischen Synode (787) vor sich gegangene historische Entwicklung folgende weitgehende und schwerwiegende Wandlungen gezeitigt: 1) den Zusammenbruch des römischen Universalreiches; 2) die grosse territoriale Ausbreitung der orthodoxen Religion ausserhalb der Grenzen der römischen Imperiums; 3) die Entstehung des grossen russischen Reiches; 4) die Bildung der mittelalterlischen südslavischen Balkanstaaten; 5) die Konstituierung des neuhellenischen und der neusüdslavischen Balkanstaaten und 6) die Formierung des unabhängigen rumänischen Staates. Der mit dem Verfall des römischen Reiches parallel verlaufende kirchenpolitische Niedergang des ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel, sein vorübergehender Aufstieg während der Dauer der Türkenherrschaft auf der Balkanhalbinsel, und sein unaufhaltsamer Rückgang seit der Entstehung unabhängiger christlicher Balkanstaaten im 19. Jahrh. und der als natürliche Korrelat der geänderten staatsrechtlichen Verhältnisse erfolgten Bildung neuer Autokephalkirchen (starke territoriale Abbröckelungen, hervorgerufen durch die Kirchenrechtliche Emanzipation der früher unter türkischer Souveränität stehenden und der Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchates untergeordneten Gebiete) haben dem ökumenischen Patriarchat starke Einbusse an kirchenpolitischer Macht zugefügt und so eine sehr delikate kirchenpolitische Situation in der orthodoxen Kirche geschaffen: Das Fehlen einer unbestrittenen kirchenpolitischen Autorität, die in der Lage wäre, die Führung des zur Wahrung der Rechte und Interessen der orthodoxen Kirche zu bildenden permanenten Kirchenzentralausschusses zu übernehmen und dessen Geschäfte wirksam zu leiten. Da der zur Ausübung der Präsidialgewalt des ökumenischen Konzils allein berechtigte Faktor, der römische Kaiser, welcher nicht nur die Idee der Identität vom Glauben und Reich, sondern auch die Idee der Universalität in seiner Person verkörpert hatte, verschwunden und an dessen Stelle

kein gleichwertiger öffentlichrechtlicher Faktor getreten ist, kann mit Rücksicht auf die politische Heterogenität der orthodoxen Welt die Leitung der Generalsynode der orthodoxen Kirche ipso iure nur der kirchlichen Gewalt zukommen. Da aber die orthodoxe Kirche keine einheitliche kirchenrechtliche und kirchenpolitische Organisation besitzt, kann die Präsidialgewalt naturgemäss ausschliesslich der Gesamtheit der die orthodoxe Kirche bildenden Partikularkirchen, bzw. deren Vorständen zuerkannt werden, oder, mit anderen Worten ausgedrückt, an die Stelle der ehemals monarchisch gearteten Präsidialgewalt müsste nun ein kollegialartiges Präsidium treten, dessen Mitglieder die Präsidialgeschäfte abwechselnd zu führen hätten. Der ökumenischen Patriarch von Konstantinopel, als der dem hierarchischen Range nach älteste Prälat der orthodoxen Kirche, würde die Stelle des Präsidenten, die Vorstände der übrigen orthodoxen Partikularkirchen die Stelle von Vizepräsidenten innehaben. Dem Präsidenten und den Vizepräsidenten bleibt das Recht vorbehalten, die Präsidialgeschäfte auch auf dem Wege der Stellvertretung auszuüben. Die der Generalsynode vorausgehenden Vorarbeiten wären von einem aus den Vertretern aller orthodoxen Partikularkirchen zusammengesetzten vorbereitenden Komitee zu besorgen.

Die Kompetenz der Synode erstreckt sich auf folgende Materien: a) religiöse Streitfragen, Festsetzung erforderlicher neuer Glaubenssätze und Ergänzung eventueller Lücken und Unvollständigkeit der auf diese Materie bezüglichen früheren Synodalgesetzgebung; b) Erlassung allgemeiner, die Verfassung und Organisation der orthodoxen Gesamtkirche sowie das gegenseitige Verhältnis der einzelnen orthodoxen Partikularkirchen; c) generelle Regelung der Disziplin und des Kultus. Als dringend notwendig mag die Lösung folgender Probleme bezeichnet werden: Prinzipielle Stellungnahme zur Gründung der bulgarischen Autokephalkirche, definitive Lösung der Frage der zweiten Priesterehe, Schaffung eines einheitlichen Eherechts der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Mischehenrechtes, Erlassung einer einheitlichen Eheprozess—und Strafprozessordnung für die orthodoxe Gesamtkirche, Aufsstellung normativer Grundsätze über das Verhältnis von Kirche und Staat, und über das gegenseitige Verhältnis der Konfessionen, grundsätzliche Stellungnahme zu den Problemen der Kultur und Gesellschaftsordnung, Reform der Liturgie durch Eliminierung sämtlicher nicht wesentlicher Bestandteile zwecks stärkerer Hervorhebung der wichtigsten Teile der Liturgie (didaktscher Teil Kanon der Eucharistie). Während ihrer Tagung hat die Synode in ihrer Eigenschaft als oberste juris-diktionelle Instanz das Recht, alle in ihren Bereich fallenden Rechtsfälle endgültig zu entscheiden. Endlich steht der Synode das Recht authentischer Interpretation der von den früheren ökumenischen und topischen Synoden erlassenen Glaubens—und Disziplinarvorschriften zu.

Die redaktionelle Ausarbeitung des Entwurfes der Synodalgeschäftsord-

nung gehört zu den vom vorbereitenden Komite auszuführenden Vorarbeiten. Der vom Komite redigierte Geschäftsordnungsentwurf wird allen orthodoxen Partikularkirchen zur verfassungsmässigen Behandlung und Beschlussfassung vorgelegt; durch Annahme seitens der gesetzmässigen Vertretungen der orthodoxen Partikularkirchen erlangt der Entwurf rechtsverbindliche Kraft. Für die Beschlussfähigkeit der Generalsynode in Glaubenssachen wäre mit Rücksicht auf deren ausserordentliche Bedeutung die Anwesenheit von 2/3 seiner stimmberechtigten Mitglieder, und für diejenige in Disziplinarangelegenheiten würde die Anwesenheit der absoluten Majorität von stimmberechtigten Mitgliedern ausreichen. Zur Fassung rechtsgültiger Synodalbeschlüsse sollte für die Glaubenssachen die eminente (3/4) und für die Disziplinar- und anderen Angelegenheiten die qualifizierte (2/3) Majorität festgesetzt werden, da nur mit einer derartigen Majorität zustandegekommene Glaubens- und Disziplinarnormen ein entsprechendes Ansehen und Gewicht erlangen können. Was die technische Seite der Abstimmung anbelangt, würde ich im Interesse der Wahrung der Diskretion die geheime Abstimmungsart der öffentlichen Abstimmung vorziehen. Die Promulgation der Synodalbeschlüsse steht dem Synodalpräsidium zu. Den Zeitpunkt des Inkrafttretens der Synodalbeschlüsse bestimmt dasselbe Präsidium im Einvernehmen mit den orthodoxen Partikularkirchen.

Zur detaillierten Beratung von verschiedenen in den Plenarsitzungen der Generalsynode zu verhandelnden Gegenständen und zur Ausarbeitung entsprechender Resolutionsentwürfe nebst Motivenberrichten sind spezielle Synodalkommissionen einzusetzen. Die Zahl der Spezialkommissionen wird durch die Arten der Beratungsgegenstände bedingt sein.

Mit der Geschäftsordung hängt eng zusammen das Problem der Amtssprache der Generalsynode. Der historischen Rolle und der gegenwärtigen Bedeutung der orthodoxen Partikularkirchen kämen als Amtssprache der Generalsynode das Griechisch, das als ein der drei heiligen Sprachen figuriert und als Kirchensprache κατ' ἐξοχὴν gilt, und das Russisch, als Sprache der grössten und bedeutendsten unter den gegenwärtigen Partikularkirchen, die sich in den letzten zwei Jahrhunderten unschätzbare Verdienste um die ganze orthodoxe Christenwelt erworben und auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft hervorragendes geleistet hat. Ich schlage in dieser Frage eine Kompromisslösung vor: die Einführung von zwei gleichberechtigten offiziellen Verhandlungs- und Verkehrssprachen, des Griechischen und des Russischen.

Lecture fut ensuite donnée de la communication du professeur V. Şesan, de la Faculté de théologie de Cernăuţi, absent.

COMMUNICATION
DE M. VALÉRIAN SESAN, PROFESSEUR DE DROIT CANON
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CERNAUŢI

Die Einberufung einer ökumenischen Synode.

I. Das Wort allein «ökumenische Synode» wirkt schon von altersher, seit dem Jahre 325, wie heiliger Zauber beseeligend auf jeden wahren orthodoxen Theologen, denn die ökumenische Synode, versammelt im Namen unseres Heilands, ist der herrlichste Ausdruck vollster Einheit der Kirche Christi.

Die römisch-katholischen Theologen haben heute erklärlicher Weise nicht mehr dieses Gefühl, denn die Beschlüsse der Vatikan-Synode haben jede tiefere Empfindung für eine ökumenische Synode unterdrückt.

Die Alt-katholiken haben wohl ein Verständniss für eine ökumenische Synode, aber ihre Zahl ist so verschwindend, dass ihre Meinung nicht in die Wagschale fällt.

Die Protestanten fühlen gar kein Bedürfnis einer ökumenischen Synode, weil bei ihnen jeder mit eigenem Verstand und nach eigenem Ermessen sich die Heilige Schrift und deren Glaubensprinzipien zurecht legen kann.

Die Anglikaner, eigentlich nur ein Bruchteil von ihnen, d. i. bloss die Hochkirche (High church) (siehe das nähere bei Chrisostom Papadopulos, Die Gültigkeit der anglikanischen Cheirotonie, in rumän. Übersetzung, Bucureşti 1926), machen in letzter Zeit, besonders seit dem allgemeinen Kirchenkongress zu Genf und dem Lambeth-Kongress in London, beide im Jahre 1920, eine erfreuliche Ausnahme. Sie geben deutlich zu erkennen, dass sie an eine Ökumenizität der Kirche Christi glauben und auch halten wollen (siehe Declaration of confession a. d. J. 1922 und Terms of Intercomunion a. d. J. 1929, welche aber nur isolierte Meinungen sind); damit will ich aber doch in erster Linie nur jene Anglikaner gemeint haben, welche persönlich in Bukarest, im J. 1935 eine Annäherung versucht haben. Diese neigen in gewissen Punkten zur einzig wahren griechischen Orthodoxie hin, aber sie sind, wie mir scheint, nur eine isolierte Richtung, denn das Gros der Anglikaner steht noch immer fest im Luthertum und teilweise sogar tief im Calvinismus, aus welchem es sich noch nicht herausgearbeitet hat, auch wenn ihre Seele auf Schwingen des Glaubens sich von allen ererbten Irrlehren losmachen möchte.

Jene russischen orthodoxen Theologen, die ihr Schicksal aus Russland nach Westeuropa, besonders nach Paris verschlagen hat, wo sie eine theo-

logische orthodoxe Akademie begründet haben, die zum grossen Teille von den Anglikanern materiell unterstützt wird, geben sich viel Mühe, den Anglikanern in ihrem Drange der Orthodoxie des Ostens Hilfe zu leisten und sie den Weg dorthin leichter finden zu lassen. Diese russischen orthod. Theologen dehnen aber die Ökumenizität gar zu sehr aus, wobei sie tief eingewurzelte, unabänderliche Glaubenspunkte anders verfärben, um den Anglikanern Eintritt in eine «solche» Ökumenizität zu ermöglichen. Bresche in dieser Hinsicht ist schon damit geschlagen worden, dass die Frage, ob die Cheirotonie an sich der Anglikaner gültig sei oder nicht, als eine für sich stehende Frage aufgeworfen und als solche auch gleich geradezu bejahend beantwortet wurde. Zu diesem Zwecke wurde nur die Gültigkeit des heilig. Sakramentes der Cheirotonie ins Auge gefasst, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was die Anglikaner über die anderen heiligen Sakramente denken und glauben. Es wurde ihnen ans Herz gelegt, bloss dieses eine heilige Sakrament so aufzufassen, wie es die orthodoxe Kirche auffasst, und dies würde genügen, diese anglikanische Cheirotonie als gültig, d. i. als vollwertig orthodox anzuerkennen, obwohl der «ofizielle (Staats-) Anglikanismus und die Orthodoxie, vorderhand, sich gegenseitig prinzipiell ausschliessen»! Siehe das Nähere in «Anglikanismus und Orthodoxie» in rumän. Sprache, Gernăuţi 1930, von Dr. Vasile Loichita, Professor der Dogmatik an der orthodoxen theologischen Fakultät der Universität zu Gernăuti.

II. Eine gewisse Vorbereitung für den ökumenischen Gedanken ist allerdings schon viel früher getan worden, als nämlich sowohl die griechisch redenden orthodoxen Christen, als auch die russisch redenden orthodoxen Christen die Taufe der römisch-katholischen, sowie auch der protestantischen Christen als vollgültig anerkannt haben, was zur unmittelbaren Folge die allgemeine Anerkennung der kanonischen Mitgliedschaft der römisch-katholischen, wie der protestantischen Christen an der Ökumenizität der Kirche Christi haben musste; vergleiche hiezu Milasch, Kirch. Recht, II. A (deutsch) 1905, pg. 557 ss.

Von dieser äusseren Ökumenizität auf Grund der heiligen Taufe und bis zur inneren-dogmatischen Ökumenizität auf Grund des vollinhaltlichen Glaubensdogmas ist aber noch ein gewaltiger Schritt zu tun, den die russischen orthodoxen Theologen aus Paris, sowie in England, aus erklärlichen Gründen, den Anglikanern erleichtern möchten. Es ist gewiss ein ganz erhabener Gedanke, alle Mitglieder der Kirche Christi am selben Tisch mit gleichen Rechten an der ökumenischen Synode teilnehmen zu lassen, aber die dazu einzige und unerlässliche Hauptbedingung ist: Abschwörung aller Irrlehren (Kanon 95 der Trullansynode) und gleichzeitig Annahme aller Glaubenslehren, wie sie sie die orthodoxe Kirche von Christus, dem Herrn, erhalten und rein und unverfälscht bis heute bewahrt hat.

Nicht ein Iota, nicht eine Keraia (Matth. V, 18) kann von dieser Lehre durch Kompromisse abgebröckelt werden (Iakobus Brief II, 10 Matth. V, 19), selbst, wenn dadurch die Ökumenizität an sich gefährdet wird, denn nicht die Ökumenizität d. i. das Beisammensein allein ist schon Seelenheil, sondern erst der wahre unverfälschte Glaube (Paulus, Galater Brief I, 8s), der von selbst uns alle einig macht und zu einem einzigen Körper uns vereinigt; dieser Glaube ist es, der uns die seelische Rettung bringt. Somit erst das Beisammensein im vollen wahren Glauben ist die Kirche Christi und das Seelenheil.

III. Wenn wir nun die Frage der Einberufung einer ökumenischen Synode der Kirche Christi aufwerfen, drängt sich gleich, nach dem oben Gesagten, eine ganze Reihe von wichtigen und grundlegenden Vorfragen auf, und zwar: Wer ist Mitglied der Ökumenischen Synode, also wer muss eingeladen werden; des weiteren: Wer muss teilnehmen, damit man von einer Tagung einer ökumenischen Synode sprechen kann; wer beruft diese ökumenische Synode; die wievielte, an Zahl, wird diese Synode sein: die achte oder die neunte, weil die Synode vom Jahre 879 von der Kirche des Orients als achte ökumenische Synode hingestellt wurde.

IV. Es ist gleich von allem Anfang an der Unterschied zwischen Mitgliedschaft an der ökumenischen Kirche und Mitgliedschaft an der ökumenischen Synode genau auseinander zu halten. Denn die Mitgliedschaft an der ökumenischen Kirche ist schon durch die vollgültige Taufe gegeben, während die Mitgliedschaft an der ökumenischen Synode erst durch die vollgültige Cheirotonie erlangt werden kann.

Seit der Anerkennung der römisch-katholischen und protestantischen Taufe seitens der orthodoxen Kirche ist die Mitgliedschaft der römisch-katholischen und protestantischen Christen an der ökumenischen Kirche gegeben. Aber nun muss die Vorfrage, wer die vollgültige Cheirotonie hat, erörtert werden. Die Gültigkeit der Cheirotonie der römisch-katholischen Kirche steht prinzipiell fest, siehe Kanon 1 d. Synode v. J. 879. Doch schwächt Zonaras diesen Gedanken ab; siehe sein Kommentar in Syntagma Athen. II, pag. 706. Ein Defekt, der aber, meiner Ansicht nach, dadurch wieder gut gemacht werden kann, dass die römisch-kathol. Bischöfe die vier grösseren und noch einige kleinere Verirrungen abschwören.

Ganz anders steht es jedoch mit den Anglikanern. Diese müssten nicht nur alle ihre Irrlehren, und deren gibt es recht viele und grosse (!), abschwören, sondern sie müssten gleichzeitig alle Glaubenslehren der orthodoxen Kirche, denen sie widersprechen oder selbe missachten, feierlich beeidigen; des weiteren müssten sie die heilige Firmung annehmen und erst dann könnten sie, um auch Mitglieder der ökumenischen Synode zu werden, die heilige Cheirotonie erhalten, weil ihre (Anglikanische) Cheirotonie *gar keine Cheirotonie vom Standpunkte der orthodoxen Kirche ist, noch sein kann.*

Auf diese Weise, und nur auf diese Weise, würden sowohl die römisch-katholischen sowie die protestantischen (anglikanischen) Bischöfe wahre — orthodoxe Bischöfe und somit dogmatisch und kanonisch vollwertige Mitglieder der ökumenischen Synode geworden sein.

V. Eingeladen zur ökumenischen Synode müssen werden alle Kirchen, die vollgültig getaufte Mitglieder haben; dieser Gedanke hat den Einberufern der Vatikan-Synode vorgeschwebt, als sie die orthodoxe Kirche, sowie die Protestanten zur Sitzung eingeladen hatten. Aber gleichzeitig mit der Einladung zur ökumenischen Synode muss den Vertretern, sowohl der römisch-kath. Kirche, wie auch jenen der protestantischen-anglikanischen Kirchen, die Erfüllung der oberwähnten Vorbedingungen zur Mitgliedschaft an der ökumenischen Synode bekannt gegeben werden.

Wenn die röm-kath Bischöfe, sowie die protestantischen — anglikanischen Christen dieser Einladung Folge leisten, zur Sitzung kommen, ihre Verirrungen abschwören und hierauf den wahren Glauben, wie er in der orthodoxen Kirche bewahrt wird, anerkennen, wobei die Anglikaner noch die heilige Cheirotonie zu erhalten haben, ist eine ökumenische Synode zusammen und kann Entscheidungen für die Gesamtkirche Christi treffen. Kommen die obgenannten zu der Sitzung nicht, oder sie kommen, schwören aber nichts ab, dann ist eine ökumenische Synode nicht zustande gekommen und wir, d. i. die orthodoxe Kirche, stehen logischer Weise in derselben Situation wie im Jahre 879, als die orthodoxen Bischöfe, in loyaler Weise, über die Siebenzahl der ökumenischen Synoden nicht hinausgegangen sind, weil eine Einigung der Gesamtkirche über die achte ökumenische Synode nicht möglich war.

Anzunehmen ist aber doch, dass die Anglikaner zur Sitzung kommen könnten, allerdings in der Meinung, dass sie ihre Sache gewonnen haben, da ihre Cheirotonie von einigen autokefalen Orthodoxen Kirchen so gut wie anerkannt worden ist. Diese Anerkennung ist aber ein grosser dogmatischer Fehltritt, denn sie zieht folgerichtig die Communio in sacris nach sich, welche die Anglikaner zur Annahme verleiten kann, einen ihrer tief verschleierten pia desideria in nahe Erfüllung zu bringen, und zwar auf die wahren Patriarchenstühle von Alexandrien, Jerusalem und Antiochien eine Berechtigung oder wenigstens doch eine Gleichberechtigung mit den orthodoxen Bischöfen zu haben.

Diese Communio in sacris, einerseits scheinbar wohlbegründet auf Grund der formellen Anerkennung der Cheirotonie, ist andererseits aber eine dogmatische Widersinnigkeit, weil der anglikanische «Bischof», solange er nicht alle sieben heiligen Sakramente als voll und gleichwertig anerkennt, solange er die heilige Tradition, die Verehrung der Mutter-Gottes, der Heiligen, der heiligen Märtyrer, der heiligen Reliquien, heiligen Bilder, die heilige Messe, die heilige Transsubstantiation, nicht voll anerkennt, eben kein wahrer

Bischof Christi ist und somit *zur Communio in sacris mit orthodoxen Bischöfen nicht zugelassen werden kann!*

Es wäre noch hinzuzufügen, dass selbst in dem Falle, wo die Anglikaner der Einladung zur Sitzung Folge leisten und alle ihnen auferlegten Bedingungen erfüllen, noch immer *keine ökumenische* Synode zustande gekommen ist, solange nicht auch die römisch - katholischen Bischöfe kommen und ihre zur ökumenischen Synode erforderlichen Aufnahmebedingungen erfüllen. Denn pro *primo*: nicht alle Anglikaner suchen aufrichtig eine Aufnahme in den Schoss der allein wahren orthodoxen Kirche, sondern nur die Hoch - Kirche. Pro secundo: ja selbst wenn dies alle Anglikaner täten, sind sie an Zahl nur ein verhältnismässig kleiner Bruchteil aller Protestanten, die nicht einmal eine Annäherung an die orthodoxe Kirche erstreben. Gegenüber der römisch - katholischen Kirche, die der orthodoxen Kirche, was die kirchliche Lehre anbelangt, viel näher steht, bleiben die Anglikaner an Bedeutung und an Zahl noch viel weiter zurück.

VI. — Offen geblieben ist die Frage, wie es sich mit der Russischen Kirche verhält. Die Russen in der «Diaspora» sind keine «russische Kirche», sondern sie bilden eine orthodoxe Kirche russischer Nationalität.

Die orthodoxe Kirche hat nämlich durch die auf Kanones (17, 28, IV und 38, VI) beruhende Praxis aller Zeiten festgelegt, dass die teritorielle Grundlage eines Nationalstaates auch Grundlage für die Organisation der orthodoxen National - Kirche ist. Also «russische Kirche» ist die Kirche auf dem Territorium des alten, aber auch des jetzigen russischen Nationalstaates.

Die russisch - orthodoxen Bischöfe in der Diaspora, sofern sie apostolische Succesion haben und die wahre Lehre der orthodoxen Kirche bewahren, sind vollgültige Mitglieder der ökumenischen Synode, doch wie gesagt, nicht als Vertreter der «russischen Kirche», die an das Territorium Sowjet - Russlands gebunden ist. Es müssen daher nicht nur die russischen orthodoxen Bischöfe in der Diaspora, sondern auch die Bischöfe Sowjet - Russlands zur ökumenischen Synode eingeladen werden. Allerdings müssten die letzteren, ohne Murren und Unwillen, ein Glaubens- und Gewissens - Examen vor einer Komission von Patriarchen oder Bischöfen, als Vertreter der alten und der neuen Patriarchate, bestehen, weil über ihre Orthodoxie gewisse Zweifel aufgekommen sind.

Sollten die Bischöfe Sowjet-Russlands zur ökumenischen Synode nicht kommen, dann wäre die Ökumenizität der ökumenischen Synode in gewisser Hinsicht getrübt, doch würde mit einer schriftlichen Zustimmungserklärung dieser Mangel wettgemacht werden. Wenn aber auch dies nicht möglich wäre, dann müsste man sich mit einer Praesumption aushelfen, dass die orthodoxen russischen Bischöfe Sowjet-Russlands im Gewissen und im Gedanken mit den einstimmigen Beschlüssen der ökumenischen Synode

einverstanden sind, ausser diese Bischöfe sind nicht mehr wahrhaftige orthodoxe Bischöfe, was aber erst erwiesen werden müsste.

VII.—Soweit uns die Geschichte lehrt, ist vorauszusehen, dass weder die römisch kath. Bischöfe, noch auch Vertreter der protestantischen, wie nicht minder der anglikanischen Kirchen zur ökumenischen Synode kommen werden. In diesem Falle würde die einberufene ökumenische Synode nur eine *Panorthodoxe Synode* sein und, meiner Meinung nach, wäre in Wirklichkeit, jetzt vor der Hand, nur an eine solche Panorthodoxe Synode zu denken und nur eine solche einzuberufen.

VIII. — Diesen Gedanken der Notwendigkeit der Einberufung einer Panorthodoxen Synode hat als erster, schon gleich im Jahre 1920, in der rumänischen Grosskirche — d. i. sogleich nach Vereinigung aller Rumänen nach dem Weltkrieg auf dem Gebiete des Gross-rumänischen National-Staates — der damalige Mitropolit-Primas der rumänischen Kirche Miron Cristea, heute Patriarch der rumänisch-orthodoxen Kirche, gegeben.

Die Einberufung einer General-Synode der orthodoxen Kirche war schon lange vor dem Weltkrieg russischerseits geplant worden, aber die gegenseitigen Beargwöhnungen der um das Schutz und Schirm-Recht über die im Türken-Reich und auf dem Balkan lebenden orthodoxen Christen rivalisierenden Grossmächte hat dieses Bestreben nicht zur Wirklichkeit aufkommen lassen. Nach dem Weltkrieg aber, als von den zwei grossen Nachbarreichen, die gerade die grössten Rivalen gewesen waren, einer in Trümmer gegangen ist, während der andere die frühere religiöse Expansion in entgegengesetzter Richtung bekundet, hat die Notwendigkeit der Einberufung einer Panorthodoxen Synode sich nur noch mehr aufgedrängt. Da nun tatsächlich, schon lange vor dem Weltkrieg und noch mehr nach dessen Beendigung, eine Menge von kirchlichen Angelegenheiten unter dem Drucke neuer kirchlicher Lebensbedürfnise aufgetaucht sind, die besser und erfolgreicher auf einer Synode erörtert werden können, als es auf schriftlichem Wege möglich ist, wurde der Gedanke des Mitropolit-Primas Miron von Rumänien von allen Orthodoxen autokefalen Kirchen mit Freuden begrüsst und auch gleich eine vorbereitende Vorsitzung in Constantinopel und eine sogenannte Prosynode in Vatopedi 1930 abgehalten, wobei einige Programmpunkte für die Panorthodoxe Synode festgelegt wurden. Doch ist wieder eine von ungünstigen politischen Wendungen verursachte Unterbrechung des so hoffnungvoll begonnenen direkten Zusammenarbeitens der orthodoxen Schwester-Kirchen eingetreten. Dieser Umstand aber kann uns, angesichts der höheren Interessen der Gesamt-Kirche, durchaus nicht abhalten, dass wir Theologie-Professoren, mit Einsetzung aller unserer Kraft, für die Flottmachung des gemeinsamen und direkten Zusammenarbeitens der Vertreter aller orthodoxen Schwester-Kirchen arbeiten, um das Band

der durch so viele Jahrhunderte, unter dem Türkenjoche, unterbundenen kirchlichen Lebenseinheit wieder fester schlingen zu können.

Einen grossen Schritt nach vorwärts in diesem vom Heiligen Geiste erleuchteten Drange nach Festigung der Einigung aller orthodoxen (homodoxen) Schwesterkirchen hat gewiss der erste Panhellenistische Theologen-Kongress in Athen im Jänner 1931 schon getan, da ja einer der drei Hauptpunkte des Arbeitsprogramms das Zusammenarbeiten nicht allein der homodoxen Kirchen, sondern auch sogar das Zusammenarbeiten dieser mit den heterodoxen Kirchen ins Auge gefasst wurde. Das Zusammenarbeiten der orthodoxen Kirchen mit den heterodoxen wurde vorläufig jedoch nur auf christlich moralisches und soziales Gebiet eingeschränkt; siehe die Ausführungen des Professors A. Diovuniotis.

Ein zweiter grosser Schritt zu diesem erwähnten Zwecke wird gewiss unser heutiger Panorthodoxer Theologen Kongress sein.

IX. Den Gegenstand dieser gemeinsamen Verhandlungen auf einer Panorthodoxen Synode hat schon seiner Zeit Mitropolit-Primas Miron in einer ganzen Reihe von Punkten zussamengefasst und zwar:

1) Festlegung gewisser allgemein anwendbarer, erfolgreicher Bekämpfungsmittel der Sekten;

2) Verbesserung des Iulianischen Kalenders;

3) Verminderung der Feiertage;

4) Revision (Vereinfachung) des Gottesdienstes für den täglichen Gebrauch in den Pfarrkirchen, besonders in den Städten, (nicht in den Klöstern), entsprechend den geistigen Bedürfnissen der auf höheren Bildungsstufen stehenden Christen;

5) Revision des Fastenwesens, um dessen moralischen Zweck zu ermöglichen;

6) Schaffung von einheitlichen Propaganda-Institutionen der Orthodoxie, ohne jedwede Missachtug oder gar Gefährdung der öffentlichen Ordnung in den einzelnen Staaten;

7) Die Wiederverheiratung der verwitweten Priester;

8) Überprüfung und zeitgemässe Vereinfacheng der Verwandschaftsarten und deren Grade;

9) Aufraffung des Mönchsstandes zu neuer Entfaltung, wie er es in alter Zeit, zum seelischen und körperlichen Wohle der Menschheit gewesen ist. Diese Fragen sind, wie ersichtlich, in erster Linie aus Bedürfnissen des praktischen Lebens hervorgerufen worden. Also ist der Beweis gegeben, dass Praktiker, d. i. die Bischöfe in erster Linie, ihr Wort sprechen müssen. Denn wir Theologieprofessoren sind eigentlich mehr Theoretiker, da wir meistenteils mit der Festlegung der wissenschaftlichen Seite der einzelnen theologishen Disziplinen uns befassen. Selbst wir Professoren der Prakti-

schen Theologie haben vor allem die grundlegende Darlegung der einzelnen Prinzipien und Regeln, was den gesamten Gottesdienst, bezw. die Regierung der Kirche anbelangt im Auge und geben höstens Anleitungen für die Form der praktischen Durchführung dieser Regeln. Wie sich aber diese Prinzipien und Regeln im praktischen Leben auswirken, welche von ihnen gewisser Anpassungen an die Lebensverhältnisse, sowie an den geistigen Kulturgrad der Gläubigen bedürftig sind und in welchen Masse dies zu geschehen hat, könnten nur die Bischöfe aus ihrer weitverzweigten Amtstätigkeit heraus beurteilen. Im Verein mit ihnen könnten wir Theologie professoren neuere Formulierungen treffen und selbe der heiligen Synode in den jeweiligen Autokefalkirchen zur Begutachtung und Entscheidung vorlegen. Diese heiligen Synoden hätten dann ihre Entscheidungen allen anderen Schwester-Kirchen zur Kenntnis und auch zur Beurteilung zwecks Anwendung, ihren lokalen Verhälnissen entsprechend, zu bringen.

X. Zu diesen, vom Mitropolit-Primas Miron angeführten Programmpunkten für eine Panorthodoxe Synode würde ich noch folgenden hinzufügen: Die Kodifizierung der Kanones und der kirchlichen Gesetze, unter Revision derselben hinsichtlich ihrer heutigen Geltung, sowie die Erlassung neuer Kanones.

Diese Frage bildet, ihrer grossen Wichtigkeit wegen, Gegenstand eines selbständigen Programmpunktes unserer Besprechungen am Panorthodoxen Theologie - Professoren - Kongress in Athen, November 1936, doch schon hier muss gesagt werden, dass auch dieser Punkt, in erster Linie, von der praktischen Seite her betrachtet und untersucht werden muss. Also hätten zuerst die H. Bischöfe bei jedem Kanon und kirchlichen Gesetz anzugeben, ob und in wie weit er in der Praxis Anwendung findet und ob er überhaupt sich anwenden lässt, und was für neue Kanones, auf Grund neuer kirchlicher Lebensbedürfnise, erforderlich wären.

Also auch für die richtige Erledigung dieser Frage wäre eine gemeinsame Komission von Bischöfen und Theologie - Professoren in den einzelnen Autokefal - Kirchen notwendig, um alle alten Kanones und kirchlichen Gesetze auf ihre praktische Auswirkung und auf ihre heutige Notwendigkeit sowie Geltung zu überprüfen und nach Bedarf zu ändern, bezw. andere neue Kanones zu beantragen.

Alle diese Vorarbeiten aller Schwester-Kirchen werden dann vorerst, ehe sie zur Beurteilung auf der Panorthodoxen Synode kommen, von einer allgemeinen Zentral-Kommission, bestehend aus je einem Bischof und je einem Theologie - Professor aus allen Schwester - Kirchen, durchstudiert werden, um die Arbeiten und Entscheidungen auf der Panorthodoxen Synode zu erleichtern.

XI. Schliesslich wäre noch eine Frage zurückgeblieben, die ich bis zum Schluss aufbewahrt habe, weil sie mir die leichteste schien. Diese Frage ist:

Wer beruft die ökumenische Synode, das ist, wer beruft die Panorthodoxe Synode ein?

Es könnte vielleicht der Gedanke auftauchen, die Einberufung hätte nach altem, ehrwürdigen Brauch der alten sieben ökumenischen Synoden zu erfolgen. Die römisch-katholische Kirche würde behaupten, dass der Papst von Rom der Einberufer sei. Da jedoch *vor* der Einberufung der ökumenischen Synode die römisch-kath. Bischöfe eben noch römisch-kath. Bischöfe sind, d. i. ihre vier grossen Differenzpunkte noch nicht abgeschworen haben, könnten sie folgerichtig gar nicht in Betracht kommen, an der Einberufung der ökumenischen Synode mitzuwirken, ausser sie schwören ihre Abirrungen noch vor der Einberufung der ökumenischen Synode ab, was aber bei normaler Beurteilung der Sachlage nicht voraus zu sehen ist. Wenn aber doch, «was bei Gott doch möglich ist», dann wird der Papst von Rom, als Ehrenprimat, sicher ein Wort mitzureden haben, allerdings nicht das einzige und nicht das letzte, weil eben noch andere vier Patriarchen aus alter Zeit, sowie neue Patriarchen aus letzter Zeit, auf Grund ihrer Jurisdictionsgleichheit, ein gleiches Wort mitzureden haben.

Was die Einberufung, nach altem Brauch, durch den Kaiser anbelangt, ist heute der Beweis sehr klar gegeben, dass die damalige Einberufung der ökumenischen Synoden durch den Kaiser nur ganz ausnahmsweise geschehen und nur ganz besonderen, äusseren Oportunitäts-Umständen zuzuschreiben ist, und durchaus nicht ein wesentliches persönliches Recht der byzantinischen oder irgendwelcher anderer Kaiser war. Denn sonst hätte sich dieses Recht vererben müssen: auf den unmittelbaren Nachfolger der byzantinischen Kaiser zu Konstantinopel, d. i. auf den Sultan, was doch in jeder Hinsicht eine Unmöglichkeit ist. Auch die Meinung der russischen Kaiser direkte Nachfolger der byzantinischen orthodoxen Kaiser zu sein, (siehe die Ansicht d. Crof. Suworow) erweist sich gleichfalls als irrig, wenn wir auf die heutigen Nachfolger der orthodoxen Kaiser von Russland hinsehen.

Die Einberufung der ökumenischen Synode, sowie der Panorthodoxen Synode kann, mit Rücksicht auf das Wesen dieser rein kirchlichen Organe, nur von den in der Kirche Christi bestehenden und vom Göttlichen Stifter selbst aufgestellten Personen, den Bischöfen als Nachfolgern der Aposteln, erfolgen. Die praktische Notwendigkeit einer einheitlichen Leitung hat eine traditionell gewordene Übung festgelegt, dass nicht alle Bischöfe bei der Einberufung irgendeiner kleineren Synode, um so mehr bei der Einberufung einer ökumenischen Synode, ihr Wort sprechen, sondern nur deren Organische Leiter, die Mitropoliten und später die Exarchen bis zur IV. ökumen. Synode, von da an die Patriarchen, die alle untereinander, was ihre Jurisdiktion in gleicher Rangordnung anbelangt, gleich waren, aber doch durch einen Ehrenvorrang sich unterschieden, um eine einheitliche Ordnung sicher zu stellen.

Also auch heute werden die vier alten Patriarchen in gutem Einvernehmen untereinander sowie mit den neuen Patriarchen, alle zusammen als die organisch einzig berechtigten Einberufer der ökumenischen, sowie der Panorthodoxen Synode Zeit, Ort und Programm der einzuberufenden Synoden fest zu legen haben!

Les communications sur le premier point étant épuisées, le président, M. Stéphanovitch annonce l'ouverture de la discussion sur le second point:

Mode d'entente positive des différentes Eglises orthodoxes relativement à leurs décisions sur des questions générales et urgentes (calendrier, mariage des clercs, jeûnes etc.) en cas ajournement de la convocation d'un concile œcuménique.

Parmi les orateurs inscrits pour la discussion de ce point, M. H. Alivisatos prend le premier la parole.

COMMUNICATION
DE M. H. ALIVISATOS, PROFESSEUR DE DROIT CANON
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Wie verständigen sich die verschiedenen orthodoxen Kirchen über allgemeine und eilige Fragen (Kalenderreform, Ehe der Geistlichen, Fasten etc.) im Falle eines Aufschubs des ökumenischen Konzils?

Indem ich mich auf mein erstes Referat über die Frage der Einberufung einer ökumenischen Synode beziehe, wo ich zu dem Schluss gekommen bin, dass für die nächste Zeit die Tagung eines solchen Konzils unmöglich ist, möchte ich jetzt in kurzen Worten eine Antwort auf die Frage geben: Was soll geschehen, bis die Einberufung der geplanten Synode möglich wird? Es ist klar, dass die Antwort nicht dahin lauten kann, dass alles so bleiben soll, wie es bisher war. Die Beschäftigung mit dieser Frage ist umso notwendiger als allgemein anerkannt wird, dass ein enger und lebendiger Austausch der einzelnen orthodoxen Kirchen untereinander geschaffen werden muss, um ein allmähliges Sterben der Kirche zu verhindern. Abgesehen von den grossen dogmatischen Problemen, die die Kirche beschäftigen, gibt es eine ganze Menge von wichtigen Einzelfragen, die das alltägliche Leben der Kirche betreffen oder mit der Kirchenordnung zusammenhängen. Diese wurden früher den damaligen kirchlichen und sozialen Verhältnissen gemäss durch einen nicht unfehlbaren-Beschluss der ökumenischen Synode geregelt. Diese Regelung aber kann heute weithin nicht mehr berücksichtigt werden, da sich die Verhältnisse in vieler Hinsicht geändert haben, und die Folgen dieser inkonsequenten Haltung rufen in der Kirche leicht Verwirrung hervor. Fragen wie die Kalenderreform, die

Osterordnung (πασχάλιον), das Fasten, die Ehe der Laien (Verwandtschaftsgrade) und der Kleriker, die Kürzung der liturgischen Form, die Revision der liturgischen Bücher und viele andere zeigen diese Gefahr ganz deutlich; denn einige Kirchen haben eine einseitige Lösung mancher dieser Fragen gefunden, während andere träge im alten Zustand verharren. Dass es aber bei einer solchen Lage leicht zu einer Spannung und Zersplitterung kommen kann, brauche ich nicht zu erwähnen; denn das grosse Schisma zwischen der östlichen und westlichen Kirche, das bis zum heutigen Tage besteht, beruht — abgesehen von den unmittelbaren Ursachen seiner Entstehung — zum grossen Teil auf den Verschiedenheiten in der Kirchenordnung, die von beiden Seiten allzu oft und gern betont wurden. So erhebt sich die Frage: Was sollen wir tun, wenn diese Probleme auf eine Lösung drängen, die nur durch den Beschluss einer ökumenischen Synode möglich ist? Viele sind zu dem voreiligen Schluss gekommen: Also lasst uns eine ökumenische Synode berufen; denn es geht nicht an, dass wegen der technischen Schwierigkeiten, die der Einberufung der Synode im Wege stehen, das kirchliche Leben zum Stillstand gebracht wird! In der Tat muss etwas geschehen. Indem ich persönlich aber nach meinen früheren Ausführungen die Möglichkeit einer ökumenischen Synode ausschliesse und aus denselben Gründen auch die Einberufung einer Synode ähnlichen Charakters, der sogenannten Prosynode, ablehne, sehe ich einen anderen Ausweg aus dieser Schwierigkeit, einen Ausweg, auf den uns die Praxis der alten Kirche weist.

Bekanntlich hat nach dem demokratischen Prinzip unserer Kirche kein Bischof und keine Einzelkirche das Recht, in autokratischer Weise einen Beschluss zu fassen und ihn den anderen Bischöfen oder Kirchen aufzuzwingen. Unsere Kirchenordnung kommt entweder durch die Beschlüsse der ökumenischen Synode zustande oder anderenfalls durch gegenseitige Verständigung aller Einzelkirchen. Wenn in der alten Kirche wichtige Probleme auftauchen, wie etwa die Lehre der Gnostiker oder der Judaisten oder die Frage des Osterfestes, dann verständigten sich die einzelnen Kirchen durch Briefe und gelegentlich durch kirchliche Abgesandte untereinander; und was das Osterproblem betrifft, so formulierte man, wie der Kirchenhistoriker Eusebius berichtet, brieflich ein «kirchlisches Dogma» (πάντες τε μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διετυποῦντο. 'Εκκλ. 'Ιστ. V, 23, 1-2), das von allen respektiert wurde, und so lief das kirchliche Leben ohne alle Schwierigkeiten seinen Weg. Und ich glaube, soweit es sich um sekundäre und nicht primäre, das heisst dogmatische Fragen handelt, ist ihre Lösung auf ähnliche Weise und ohne Einberufung der ökumenischen Synode auch heute noch möglich.

Es sollte also zunächst durch brieflichen Verkehr festgestellt werden, ob dieses oder jenes Problem in allen Teilen der Kirche akut ist, mit

anderen Worten, ob eine Frage existiert, die das Leben der ganzen Kirche erschwert und unbedingt gelöst werden muss. Und auch wenn in einer Einzelkirche ein bestimmtes Problem nicht oder wenigstens nicht in akuter Form vorhanden ist, soll die betreffende Kirche Mittel und Zeit nicht scheuen, um die Öffentlichkeit davon genügend in Kenntnis zu setzen. Wenn es soweit ist, dass das Problem alle Teile der Kirche lebhaft beschäftigt und der allgemeine Wunsch nach einer Lösung besteht, dann sollen die Kirchen nach gründlichem Studium des Problems ebenfalls auf brieflichem Wege zur Lösung schreiten. Alle sollen dabei die eigentliche Aufgabe der Kirche vor Augen haben und auf keine ausserkirchlichen Belange Rücksicht nehmen, sodass die Tradition, die Lehre und der Charakter der orthodoxen Kirche in keiner Weise angetastet wird So würde das unschöne Ergebnis vermieden werden, das die einseitige Lösung von Fragen wie die Kalenderreform oder die zweite Ehe der Geistlichen oder die Anerkennung der anglikanischen Priesterweihen bietet, die alle von den einzelnen Kirchen für sich und ohne Rücksicht auf die anderen geregelt oder nicht geregelt wurden, in völliger Verkennung der Folgen, die durch solches Vorgehen entstehen. Die endgültige Lösung des betreffenden Problems aber hat unter zwei Voraussetzungen zu geschehen, die von allen beachtet werden müssen: Erstens soll die Lösung von allen einzelnen Kirchen ausnahmslos angenommen werden, und zweitens sollen alle autokephalen Kirchen die allgemein akzeptierte Lösung gleichzeitig durchführen, in der Gewissheit, dass sie durch die künftige Synode sanktioniert werden wird. Es muss unter allen Umständen vermieden werden, dass einzelne Kirchen die Durchführung des Beschlusses nachträglich verweigern unter dem Vorwand, dass die betreffende Frage bei ihnen noch nicht reif sei.

Ich meine, wenn alle Einzelkirchen, die auf der künftigen Synode vertreten sind, schon vorher über die Lösung eines Problems klar wären, dann würden sich auf der ökumenischen Synode selbst in diesem Punkte keine Uneinigkeiten ergeben, ausser in sehr seltenen Fällen, wo nachträgliche Schwierigkeiten auftauchen. Dann wären alle Kirchen mit der gemeinsam akzeptierten Lösung einverstanden, und die ökumenische Synode brauchte die von der Kirche bereits geleistete Arbeit nur offiziell gutzuheissen und zu sanktionieren.

So werden nach meiner Meinung die wichtigen, wenn auch sekundären Probleme leicht gelöst werden, deren Aufschub dazu beiträgt, dass das kirchliche Leben sich nicht genügend entfaltet. Der wahre kirchliche Geist und die wahre kirchliche Gesinnung genügen vollauf, um die Kirche auf den richtigen Weg zu führen. Sie werden zustande bringen, dass günstige Lösungen zum Wohle der Kirche angenommen und andere, die im Widerspruch zu den Prinzipien, Lehren und Traditionen der Kirche stehen, verworfen werden.

Diese in echt orthodoxer und traditioneller Weise zustande kommende Vereinbarung der einzelnen orthodoxen Kirchen würde noch ein positives Ergebnis haben. Abgesehen davon, dass ein solches Verfahren die einzelnen Kirchen enger zusammenschliesst, bedeutet es einen wichtigen Schritt zur baldigen Verwirklichung der ersehnten ökumenischen Synode.

Ich mache also folgenden Vorschlag: Wenn im Leben der Kirche wichtige Fragen auftauchen, die eine baldige Lösung erfordern, ohne dass ein ökumenisches Konzil einberufen werden kann, dann sollen die einzelnen Kirchen durch brieflichen Verkehr oder durch besondere kirchliche Gesandte mit einander in Verbindung treten. Nach dieser Verständigung sollen sie dann das Kirchenvolk genügend aufklären und schliesslich die angenommenen Beschlüsse durchführen, unter der Voraussetzung, dass diese nachträglich von der künftigen ökumenischen Synode bestätigt werden

Lecture est ensuite donnée de la communication de M. B. Gheorghiu de la Faculté de Théologie de Cernăuti, absent.

COMMUNICATION
DE M. B. GHEORGHIU, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CERNĂUȚI

Die Kalenderfrage.

In der letzten Zeit ist die Kalenderfrage wieder aktuell geworden.

Sowohl im christlichen Orient, als auch im christlichen Okzident wird viel davon gesprochen und geschrieben.

Und doch wird die Kalenderfrage im Orient und im Okzident von ganz verschiedenem Standpunkt aus betrachtet.

Der christliche Orient will bei dem bisherigen Julianischen Kalender verbleiben, ihn aber in der Art reformieren, dass das bürgerliche Jahr, wenn überhaupt tunlich, sich mit dem astronomischen tropischen Jahre vollkommen deckt. Der christliche Okzident ist mit seinem bisherigen Gregorianischen Kalender aber unzufrieden und bestrebt, sich ein ganz neues, den heutigen realistischen Verhältnissen mehr entsprechendes Kalendersystem zu schaffen.

Bei dieser Sachlage muss untersucht werden, welche Gründe für die eine oder für die andere Kalenderreform sprechen.

Im Nachfolgenden wollen wir zunächst die Kalenderreform im christlichen Orient und dann die im christlichen Okzident zur Sprache bringen.

I. Die Kalenderfrage im christlichen Orient.

Der christliche Orient ist bisher beim Julianischen Kalender verblieben. Dieses Kalendersystem heisst «Julianischer Kalender», weil er von C. Julius

Caesar mit dem 1. Jänner des Jahres 45 v. Chr. im ganzen römischen Reiche eingeführt wurde.

Seine Einrichtung ist folgende: Das bürgerliche Jahr zählt 365 Tage und 6 Stunden. Da man aber im bürgerlichen Leben mit Bruchteilen eines Tages nicht rechnen kann, wurde die Verfügung getroffen, dass man mit der Zählung dieser jährlichen 6 Stunden solange abwartet, bis sie einen vollen Tag ausmachen (d. h. 24 Stunden). So kam es, dass jedes 4te Jahr nicht mehr 365, sondern 366 Tage zählte. Diese 365, bzw. 366 Tage wurden auf einen Monat so verteilt, dass immer auf einen Monat von 30 Tagen ein anderer von 31 Tagen folgt. Dabei wurde aber auch noch der Umstand mitberücksichtigt, dass die Sonne in den Wintermonaten schneller zum Frühlingspunkt zurückhehrt als in den Sommermonaten. Deshalb wurde verfügt, dass der letzte Wintermonat Februar nur 28 Tage und in den Schaltjahren 29 Tage hat, wogegen der Sommermonat August, obgleich er nach dem 31 tägigen Monat Juli folgt, auch 31 Tage zählt. Demnach sind die Wintermonate um 2 Tage kürzer als die Sommermonate. Was die Wochenteilung betrifft, muss gesagt werden, dass der Julianische Kalender die 7 tägige Wocheneinteilung erst im Laufe der Zeit von den Christen her übernommen hat.

Der Julianische Kalender hat einen grossen Mangel. Und dieser Mangel besteht vor allem darin, dass er in seiner Zusammenstellung zu lang ist und dem astronomischen tropischen Jahre ständig vorauseilt. Nach langjährigen Beobachtungen hat man nämlich in Erfahrung gebracht, dass das Julianische Jahr von 365/1/4 Tagen jährlich um 11′14″ oder 0.00780 Tage länger ist als ein astronomisch tropisches Jahr. Dieses hat, nämlich, wie die astronomischen Beobachtungen der letzten Zeit gezeigt haben (1900), eine Länge von nur 365 Tagen 5 Stunden, 48 Minuten, 46 Sekunden oder 365.24220 Tage. Die Differenz zwischen dem Julianischen Jahr von 365.25000 Tagen und dem tropischen Jahr von 365.24220 Tagen beträgt somit 0.00780 Tage oder 0°11′14″.

Wenn auch diese scheinbar kleine Differenz in den ersten Jahren fast gar nicht verspürt wird, so muss doch gesagt werden, dass sie mit der Zeit immer mehr anwächst und Tage ausmacht und nicht ohne Rückwirkung auf das tägliche Leben und namentlich auf die Festzetzung der Festzeiten der Christen bleiben kann. Denn die 11′14″ wachsen nach Verlauf von 5 Jahren zu 56′10″ an, das was fast eine volle Stunde ausmacht. In 50 Jahren macht diese Differenz fast 10 Stunden aus. In 100 Jahren fast 20 Stunden. Und in 128 Jahren wächst sie zu einem vollen Tage an (genau $0.0078 \times 128 = 0.99840$ Tage=23°57′41.76″). Das will so viel heissen, dass die Sonne nach je 128 Jahren um einen Tage früher den Aequinoktialpunkt überschreitet als das Julianische Jahr es anzeigt. Dieser Umstand darf nicht übersehen werden, denn nach 10×128 Jahren, d. h. nach 1280 Jahren

beträgt die Differenz bereits volle 10 Tage und nach anderen 1280 Jahren 20 Tage u. s. w. Bei dieser Sachlage ist es unvermeidlich, dass das astronomische Frühlingsaequinoktium, welches im Jahre 325 n. Chr., d. h. zur Zeit der 1. ökumenischen Synode, auf den 21. März fiel, immer mehr gegenüber dem Datum des Julianischen Frühlingsaequinoktiums zurückbleibt. Gegenwärtig tritt das astronomische Frühlingsaequinoktium bereits am 9. März des Julianischen Kalenders ein, ein Umstand, der auf die Festsetzung des christlichen Osterfestes sehr nachteilig wirkt, denn dieses wird oft nicht mehr am ersten Sonntage nach dem Vollmonde, welcher unmittelbar auf das Frühlingsaequinoktium folgt, gefeiert, so wie die Bestimmungen der I. ökumenischen Synode (325 n. Chr.) lauten, sondern viel später und zur unrechten Zeit. Bleibt man noch länger bei dem Julianischen Kalender, dann wird man nicht allein das Weihnachtsfest immer später feiern und vom Winter in den Frühling und dann in den Sommer u. s. w. kommen, sondern dies wird der Fall sein auch mit den anderen Festtagen und vor allem mit dem christlichen Osterfest. Es wird statt im Frühling, im Sommer, dann im Herbst und Winter gefeiert werden. Alles dies muss rechtzeitig vermieden werden.

So manche Vertreter der orthodoxen Kirchen des Orients und auch die des Okzidents haben diese Mängel des Julianischen Kalenders rechtzeitig erkannt und eine entsprechende Reform desselben beantragt. Ich will an die grossen Paskaliologen des 14. Jahrhunderts im Orient: Matthäus Blastares, Nickiphor Grigoras und Isaak Argiros erinnern. Die damaligen schwierigen Verhältnisse haben es aber nicht gestattet, dass die beantragten Reformen des Julianischen Kalenders verwirklicht wurden.

Im Jahre 1453 fällt Konstantinopel, die Haupsstadt des byzantinischen Reiches und der Hauptstützpunkt der christlichen orthodoxen Kirche, in die Hände der Türken. Die grossen Gelehrten von Konstantinopel, darunter auch viele gute Kenner des Kalenders, flüchteten ins Abendland und haben es verstanden durch ihre unermüdliche Arbeit, das Interesse des Abendlandes nicht allein für die griechische Sprache und Literatur, sondern auch für die Reform des Julianischen Kalenders wachzurufen. Zwar sind auch im Abendland mitunter Stimmen laut geworden (Roger, Bacon, Petrus d'Aily, Nikolaus Cuza), welche die Reform des Julianischen Kalenders verlangten, aber die aus Konstantinopel nach 1453 geflüchteten grossen Kenner des Kalenders und der Osterfrage haben gewiss das Meiste dazu beigetragen, dass nunmehr auch im Abendlande die Reform des Julianischen Kalenders in Angriff genommen wurde.

Das Tridentinische Concil (1545-1561) befasste sich eingehend genug auch mit der Kalenderreform und beauftragte mit der Durchführung derselben eine eigens dazu gewählte Kommission.

Nach vielen vergeblichen Bemühungen gelang es schliesslich dem

Papst Gregor XIII (1572-1585), die Reform des Julianischen Kalenders zeitgemäss durchzuführen. Um das astronomische Frühlingsaequinoktium, welches damals bereits auf den 11. März fiel, wieder auf den 21. März des Julianischen Kalenders, wie es im Jahre 325 n. Chr. gewesen, zurückzubringen, mussten nunmehr aus dem Julianischen Kalender 10 Tage gestrichen werden. Auf den 5. Oktober 1582 folgte unmittelbar der 14. Oktober. Um aber auch für die Zukunft das Frühlingsaequinoktium auf den 21. März festzuhalten, wurde die Bestimmung getroffen, dass nunmehr die Säkularjahre, obgleich durch 4 teilbar, doch gemeine Jahre bleiben, d. h. nur 365 Tage haben, ausgenommen allein jene Säkularjahre, die durch 400 teilbar sind. Durch diese Massnahmen hat man es zustande gebracht, dass die Differenz zwischen dem bürgerlichen und dem tropischen Jahre von 11'14", wie sie im Julianischen Kalender war, nunmehr auf 4'19.2" reduziert wurde. Folgende Tabelle mag die Sache besser beleuchten:

100	Julianische	Jahre	haben	36525	Tage
100	»	»	»	36525	»
100	»	»	»	36525	»
100	»	»	»	36525	»
400	»	»	»	146100	»

Dagegen haben

100	Gregorianische	Jahre	36500 + 24 = 36524	Tage
100	»	»	36500 + 24 = 36524	»
100	»	»	36500 + 24 = 26524	»
100	»	»	36500 + 25 = 36525	»
400	»	»	146097	»

Die Diffrenz zwischen 400 Julianischen und 400 Gregorianischen Jahren beträgt somit volle 3 Tage. Die Gregorianischen Jahre kommen hiermit den tropischen Jahren, viel näher denn

100	tropische	Jahre	haben	365.220	Tage
100	»	»	»	365.220	»
100	»	»	»	365.220	»
100	»	»	»	365.220	»
400	»	»	»	146096.880	»

Zusammenfassend werden wir somit sagen: Da 400 Gregorianische Jahre 146097.000 Tage, 400 tropische Jahre aber nur 146096 880 Tage haben, so ist die Differenz in 400 Jahren 0.120". In einem Jahre beträgt diese Differenz bloss 0'120 : 400 = 0'003 Tage, d. h. 0º4'19'2". Um diese kleine Differenz ist nunmehr das Gregorianische Jahr länger als das tropische astronomische Jahr.

Aber auch diese Differenz ist nicht zu missachten, denn sie wächst in

einem Zeitraume von 3600 Jahren zu einem vollen Tage an. Daher wird nach Verlauf von 3600 Jahren sich wieder die Notwendigkeit ergeben, das Gregorianische Jahr um einen Tag zu kürzen, um es dem astronomischen tropischen Jahre gleichzusetzen. Eine ganz einfache Rechnung wird uns davon überzeugen.

Die Differenz zwischen 400 Gregorianischen und 400 tropischen Jahren beträgt, wie gesagt, 0.120 Tage. Multipliziert man diese Zahl mit 8.34, so erhält man als Produkt 1.0008 Tage, d. h. 1 Tag 0°1′9.12″. Damit ist gesagt, dass obige Differenz zu einem vollen Tage anwächst nach Verlauf von 8.34×400 Jahren, d. h. nach 3326, bzw. 3600 Jahren.

Die Angleichung des Gregorianischen Jahres an das tropische Jahr heisst «Sonnengleichung».

Gleichzeitig mit diesen Bemühungen ging auch das Streben nach möglichster Richtigstellung des Mondzyklus. Dieser wies seit der Zeit der 1. ökumenischen Synode (325 n. Chr.) bereits eine Differenz vom 4 Tagen auf. Er wurde nunmehr mit dem wirklichen Stande der Mondphasen richtig gestellt. Für die Zukunft wurde die Verfügung getroffen, dass nach Verlauf von je 300 Jahren immer eine «Mondgleichung» stattfinde u. zw. wegen der Mondproempzose, welche alle 310 Jahre einen vollen Tag beträgt Die erste Mondgleichung wurde im Jahre 1800 vorgenommen. Die nächsten Mondgleichungen werden in den Jahren 2100, 2400, 2700, 3000 u. s. w. stattfinden. Dabei muss aber bemerkt werden, dass, sobald eine Mondgleichung mit einer Sonnengleichung (nach je 400 Jahren) zusammenfällt, die eine die andere annulliert, denn die Mondgleichung fordert die Erhöhung der Mondphasendaten um 1 Tag, die Sonnengleichung aber nötigt zur Streichung eines Tages. Und so heben sich beide Gleichungen auf.

Man kann nicht leugnen, dass die Gregorianische Kalenderreform im Streben nach einem möglichst genauen Kalender d. h. einem Kalender, der mit dem Himmel in Einklang steht, einen grossen Fortschritt bedeutet. Daher fand diese Kalenderreform im Abendlande grossen Anklang und mit der Zeit auch allgemeine Annahme.

Auch der Orient wurde eingeladen, sich dieser Kalendereform anzuschliessen. Der Papst Gregor XIII. selbst richtete ein diesbezügliches Schreiben an den damaligen Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias II. (1583). Der Patriarch antwortete aber, dass die von Papst (Gregor XIII) durchgeführte Kalenderreform für den christlichen Orient unannehmbar sei, nicht so sehr aus astronomischen als vielmehr aus konfessionellen Gründen. Hiermit hat aber die orientalische Kirche durchaus nicht sagen wollen, dass sie sich für alle Zeiten an dem althergebrachten Julianischen Kalender für gebunden halte und ihrerseits auf eine Reform desselben im Sinne der Vorschläge der grossen Paskaliologen des XIV. Jahrhunderts verzichte, vielmehr hat sie sich dieses Recht für bessere und ruhigere Zeiten vorbehalten.

Diese Zeiten sind nunmehr gekommen. Die nach dem Weltkriege im orthodoxen Königreiche Rumänien neugeschaffene Lage und die günstigen Verhältnisse haben es erlaubt, dass die massgebenden Kreise sich jetzt auch mit der Kalenderreform befassen.

Der Gregorianische Kalender konnte seiner Mängel wegen nicht angenommen werden. Gegen die Annahme desselben sprachen noch immer konfessionelle Bedenken. Auch war die orthodoxe Kirche Rumäniens bestrebt, eine möglichst ideelle Kalenderreform auszuarbeiten. Und es gelang tatsächlich, die Differenz zwischen dem bürgerlichen und tropischen astronomischen Jahre auf das Mindestmass von nur 1'7" jährlich herabzusetzen. Zu diesem Rezultat gelangte man, indem man bestimmte, dass nunmehr alle Säkularjahre als gemeine Jahre von 365 Tagen gelten, ausgenommen allein jene Säkularjahre, welche durch 9 dividiert 2 oder 6 als Rest ergeben. Gemäss dieser Kalenderreform sind die Säkularjahre 1900, 2100, 2200, 2300, 2500, 2600, 2700, 2800 und 3000 gemeine Jahre, hingegen die Säkularjahre 2000, 2400, 2900 Schaltjahre (von 366 Tagen). Freilich wächst auch die Differenz vom 1'7" mit der Zeit immer an. Sie erreicht die Grösse von 1 Tag aber erst nach einem Zeitraume von etwa 45000 Jahren. Erst dann wird sich die Notwendigkeit ergeben, unseren nunmehrigen Kalender um 1 Tag zu kürzen. Bis dahin bleibt das Frühlingsaequinoktium auf den 21. März festgebunden. Da der Julianische Kalender bisher um 13 Tage vorausgeeilt war, wurden diese einfach gestrichen. Der Mondzyklus wurde dem wirklichen Stande der Mondphasen angeglichen.

Vom astronomisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus ist diese Kalenderreform die beste, die je gemacht wurde. Das bürgerliche Jahr kommt dem tropischen Jahre am nächsten. Daher kann ohne Bedenken die Annahme dieser Kalenderreform allen nur auf das wärmste empfohlen werden. Und dies um so mehr, als nichts Stichhaltiges gegen die Annahme vorgebracht werden kann. Im Gegenteil, erst jetzt sind wir dessen sicher, dass das christliche Osterfest zur rechten Zeit, d. h. am ersten Sonntag nach dem Vollmonde, welches unmittelbar auf das Frühlingsaequinoktium folgt, gefeiert werden und man davon nicht mehr abweichen wird.

II. Die Kalenderfrage im christlichen Okzident.

Im Abendlande hat die Kalenderfrage eine ganz andere Richtung genommen. Die kaufmänischen und industriellen Kreise sind mit dem bisherigen Gregorianischen Kalender unzufrieden. Die Unzufriedenheit kommt daher, weil der Gregorianische Kalender ungleich lange Monate hat, ein Umstand, der die Übersicht über die Viertel- und Halb-Jahre schwierig macht. Die genannten Kreise wollen einen Kalender haben, in welchem das Jahr in ganz gleichen Viertel- und Halbjahren geteilt ist, und in wel-

chem — nach Tunlichkeit — auch die Monate gleich lang sein sollen und, wenn möglich, auch noch mit denselben Wochentagen beginnen.

Der in Genf tagende Völkerbund hat auch die Kalenderfrage zum Gegenstand von Studien gemacht und es nicht unterlassen, eine ganz besondere Kommision mit dem Studium dieser Frage zu beauftragen. Im Jahre 1932 beschloss auch der Ökumenische Rat der Kirchen für praktisches Christentum die Gesamtfrage der Kalenderreform zum Gegenstand von ganz besonderen Studien zu machen.

Aus der grossen Zahl der Vorschläge für eine ganz neue zeitgemässe Kalenderreform, die eingelaufen sind, will ich bloss die zwei Haupttypen hervorheben, deren Annahme ganz besonders den Völkern und Staaten empfohlen wird.

I. Das 12-Monate-Jahr mit gleichen Vierteljahren von 13 Wochen oder 3 Monaten. Es ist folgendermassen eingerichtet:

a) Jedes Vierteljahr besteht aus 91 Tagen; der erste Monat mit 31 Tagen und die beiden folgenden Monate mit 31 Tagen, insgesamt 3 Monate mit 13 Wochen.

b) Der erste Monat jedes Vierteljahres beginnt in jedem Fall mit einem Sonntag, der zweite Monat mit einem Mittwoch und der dritte Monat mit einem Freitag, sodass im Verlauf eines Vierteljahres Datum und Wochentag übereinstimmen.

Die Tabelle die besser die Einrichtung dieses Kalenders beleuchtet ist im April-Heft 1927 des Journal of Calender Reforms S. 2 zu finden.

II. Das 13-Monate-Jahr mit gleichen Monaten und gleichen Vierteljahren von 13 Wochen. Seine Einrichtung ist folgende: a) Jeder Monat hat vier volle Wochen, d. h. 28 Tage und beginnt jeweils mit einem Sonntag, sodass auch jedes Jahr mit einem Sonntag seinen Anfang nimmt. b) Datum und Wochentag stimmen immer. genau überein. c) Ein 13 ter Monat mit dem Namen «Sol» wird zwischen Juni und Juli eingelegt und besteht aus den letzten 13 Tagen des Juni und den ersten 15. Tagen des Juli.

Beide Typen rechnen mit 364 Tagen, fügen jedoch am Schlusse der 52ten Jahres-Woche noch einen Tag, den sie «Jahrestag» nennen, und in den Schaltjahren auch noch einen «Schalttag» am Schlusse der letzten Juni-Woche.

Obgleich diese beiden Typen von den obgenannten Kommissionnen wärmstens empfohlen werden und für diese auf dem Wege der Umfrage in der ganzen Welt grosse Propaganda gemacht wird, sind sie unannehmbar. Die Gründe dafür sind folgende:

1) Sie können das Jahr nicht in ganz gleiche Trimester (Vierteljahre) und Semester (Halbjahre) einteilen, weil von den 4 Trimestern einer unbedingt ungleich bleiben muss, weil das Jahr nicht 364, sondern 365

Tage hat. Hierzu kommt, dass in den Schaltjahren (mit 366 Tagen) auch ein zweites Trimester ungleich werden muss. Sind die Trimester ungleich, dann sind auch die Semester ungleich. Die erwarteten Vorteile gehen somit verloren.

2 Das Jahr von 364 Tagen kann nicht als ein volles Jahr gelten. Die Statistiken, welche für diese Zeit gemacht werden, sind nicht Jahresstatistiken, sondern nur Teilstatistiken, welche einer Ergänzung bedürfen durch Hinzufügung der Statistik des 365ten oder in den Schaltjahren auch des 366ten Tages, um als volle Statistiken des betreffenden Jahres gelten zu können.

3) Diese Kalenderprojekte zerstören die bisherige, althergebrachte Reihenfolge der Wochentage, denn wenn es auch heisst, dass jedes Jahr mit einem Sonntag beginnt, so kann dies der Fall sein nur für das erste Jahr. Im nächsten Jahre ist der Sonntag, mit dem das Jahr beginnt, tatsächlich nicht mehr der wahre Sonntag, sondern wegen des unterdessen eingeschaltenen «Jahrestages» oder gar «Schalttages» ein Montag oder gar ein Dienstag. Welche unermessliche Verwirrung hiemit hervorgebracht wird, kann man sich kaum denken. Wer kann die Verantwortung hierfür übernehmen?

Noch etwas.

Die genannten Kalenderkommissionen tragen sich auch noch mit dem Gedanken, das christliche *Osterfest* auf einen bestimmten Sonntag des Monats April festzusetzen.

Wir müssen auch dagegen mit aller Entschiedenheit Stellung nehmen, denn die Festsetzung des jährlichen Osterfestes fällt in Wirkungskreise der Kirche und die Kirche hat seit jeher ihre Pflicht getan und rechtzeitig das Publikum über den Zeitpunkt des jeweiligen Osterfestes unterrichtet.

Was im besonderen den christlichen Orient betrifft, muss hervorgehoben werden, dass alle orientalischen Kirchen, fast ohne Ausnahme, mit dem Altarraum gegen Osten gerichtet erbaut sind. Dies hat zur Folge, dass jedermann leicht den Zeitpunkt erkennen kann, wann die Sonne den Äquinoktialpunkt erreicht. Es genügt allein zu bemerken, dass die Sonnenstrahlen beim Sonnenaufgang durch das Altarfenster bis in der Mitte des im Westen gelegenen Eingangstores zu sehen sind. Ist dies der Fall, dann kann man füglich behaupten, dass die Sonne den Äquinoktialpunkt erreicht hat. Ist es Frühling, dann hat man nur noch den Vollmond zu erwarten und am nächsten Sonntag kann man Ostern feiern, in der festen Überzeugung, dass man es zur richtigen Zeit gefeiert hat. Die orientalischen Kirchen sind somit kleine astronomische Observatorien mit dem Altar nach Osten gerichtet, um das grösste christliche Fest, das Osterfest, zur rechten Zeit feiern zu können, auch wenn man keinen Kalender in der Hand hat.

Das Ergebnis unserer Ausführungen kann in folgenden Worten zusammengefasst werden:

Die Kalenderform, welche in der orthodoxen Kirche Rumäniens durchgeführt wurde, kann mit vollem Rechte als die beste bisherige Errungenschaft auf den Gebiete der mathematischen und technischen Chronologie bezeichnet und die Annahme derselben allen Christen des Orients und auch des Okzidents, auf das wärmste anempfohlen werden. Die neuen Kalenderprojekte hingegen sind insgesamt zu verwerfen, weil sie-gelinde gesagt-geradezu einen Hohn auf die bisherigen tausendjährigen Bemühungen, das bürgerliche Jahr mit dem astronomischen tropischen Jahr in möglichst genauen Einklange zu bringen, bedeuten.

Le président, M. Stéfanofitch ouvre ensuite les débats sur le troisième point.

c) **Services positifs rendus actuellement à l'Église par la science théologique:**

l) **Préparation de la codification des saints canons et détermination de leur importance actuelle.**

Est d'abord appelé à prendre la parole M. H. Alivisatos.

COMMUNICATION

DE M. H. ALIVISATOS, PROFESSEUR DE DROIT CANON
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die Kodifizierung der Kanones und ihre Bedeutung.

Vor wenigen Jahren, als der 2. byzantinische Kongress in Athen tagte, habe ich bereits ein Referat über die Kodifizierung der Kanones gehalten, das in der Festschrift für S. S. den Erzbischof von Athen Chrysostomos veröffentlicht wurde. Ich freue mich, heute vor diesem Kreis von theologischen Fachleuten wiederum darüber sprechen zu dürfen.

Unsere Kirche ist bekanntlich die erste gewesen, die für die kanonische Ordnung des kirchlichen Lebens Sorge getragen und auf ihren Synoden viele Kanones herausgegeben hat. Aber infolge ihrer Verfassung hat sich leider das kanonische Recht nicht so gut entwickelt wie bei der römisch-katholischen Kirche, die als die Erbin des römischen Geistes das Kirchenrecht mit Fleiss und Liebe gepflegt hat, sodass sie von jeher als die Kirche des kanonischen Rechts gilt. Dennoch hat auch unsere Kirche, die ähnliche Anschauungen über die sichtbare Gestalt der Kirche hat, volles Verständnis für die grosse Bedeutung des kanonischen Rechts, und wenn es auch bei uns nicht genügend ausgebildet ist, so wird sein Wert doch durchaus anerkannt.

Obwohl unsere Kirche ihren äusseren Verhältnissen zufolge nach der 7. ökumenischen Synode keine weiteren Synoden aufweisen kann und obwohl ihre Gesetzgebung durch ihre demokratische Verfassung erschwert

ist, im Gegensatz zur päpstlichen Kirche, die durch eine einzige Person, den Papst, kirchliche Gesetze erlassen kann-, so besitzen wir dennoch eine ganze Menge älterer und jüngerer kirchlicher Erlässe und Ordnungen, die einen grossen Schatz der Kirche bedeuten und eine Kodifizierung verlangen.

Die zahlreichen Kanones haben aber viele überflüssige Wiederholungen, die unnütz sind und mit anderen Worten nur dasselbe sagen. Hier wäre eine Verkürzung und Zusammenfassung sehr erwünschenswert, die die Anwendung der Kanones erleichtert und die durch diese Polynomie entstehenden Schwierigeiten beseitigt. Ferner gibt es viele Kanones, die zeitgeschichtlich bedingt sind und heute nutzlos und unverwendbar sind. Diese sind im Corpus Juris Canonici nur störend, und es ist kein Grund vorhanden, dass sie den offiziellen Sammlungen des kirchlichen Rechts einverleibt sind. Sie mögen als geschichtliche Dokumente des kanonischen Rechts in Sammlungen aufbewahrt werden, die nur historischen Wert besitzen.

Eine systematische Ordnung der Kanones auf wissenschaftlicher Grundlage und eine Trennung der brauchbaren Ordnungen von den unbrauchbaren ist also dringend notwendig, nicht nur für die Kirche, sondern auch für diejenigen, die die Kanones durchführen sollen. Und ich möchte hier wiederholen, was mir einst ein verstorbener gelehrter Bischof sagte: «Es gibt Kanones, die über einen Geistlichen, der sich eines Vergehens schuldig gemacht hat, die höchste Strafe verhängen, die aber durch andere Kanones annulliert werden».

Ferner muss der autoritative Charakter der verschiedenen Kanones genau untersucht und nachgeprüft werden, da bekanntlich viele kanonische Erlässe von Stellen herausgegeben worden sind, deren Autorität bestritten wird. So entsteht die Frage, inwieweit die späteren kirchlichen Erlässe in die kanonischen Sammlungen aufzunehmen sind. Ich din überzeugt, dass diese Arbeit, die jetzt in Angriff genommen werden muss, längst getan worden wäre, wenn unsere Kirche trotz Aufteilung in verschiedene autokephale Kirchen — die an sich keine Schwäche bedeutet — Verbindung und regelmässigen Verkehr unter einander gepflogen hätte.

Dieses Werk ist freilich nicht leicht zu schaffen, und sein Gelingen hängt nicht von dem guten Willen eines oder zweier Kirchenrechtler ab. Es ist vielmehr eine schwere und bedeutungsvolle Aufgabe, die viele geistige Kräfte erfordert. Die päpstliche Kirche kann uns ein Vorbild sein mit ihrer von Pius X. angefangenen und unter Benediktus XV. vollendeten Kodifizierung, die ihr und ihren Gelehrten zu hoher Ehre gereicht, zumal wenn man die Zahl der Kanones bedenkt, die noch weit grösser ist als in unserer Kirche.

Es muss also eine Kommission von Kirchenrechtlern gebildet werden, die die Aufgabe haben, die Arbeit der Kodifizierung der Kanones zu über-

nehmen, um zu geeigneter Zeit ihre Resultate der Kirche zur Sanktionierung vorzulegen; denn diese Kodifizierung muss selbstverständlich von einer ökumenischen Synode gutgeheissen werden, weil sie nicht nur ältere von ökumenischen Synoden bereits gebilligte Kanones umfasst, sondern auch neuere, die der Genehmigung durch eine Synode noch bedürfen. Bis zur Einberufung der ökumenischen Synode aber könnte dieser von der Kommission zu schaffende kirchenrechtliche Kodex nach der Verständigung der einzelnen autokephalen Kirchen untereinander, von der ich anderwärts gesprochen habe, bereits in Gebrauch kommen, unter der Voraussetzung, dass er von der künftigen Synode sanktioniert wird.

Ich möchte auch hier erwähnen, was ich bereits auf dem 2. byzantinischen Kongress gesagt habe, dass nämlich die päpstliche Kirche — wie man hört — auch in diesem Punkt uns vorangeht, indem sie eine Kodifizierung aller Kanones sämtlicher unierten orientalischen Kirchen vorbereitet. Ich bin überzeugt, dass die vorsichtige wissenschaftliche Methode, mit der die päpstliche Kirche solche Aufgaben zu lösen weiss, eine ausgezeichnete Arbeit verspricht. Und so sehr ich unserer Kirche die Priorität in dieser Arbeit wünsche, so freue ich mich doch, dass diese Kodifizierung von Seiten Roms unternommen wird; und wenn dieses Werk für unsere Kirche vorbildlich und brauchbar ist, würde ich persönlich keinen Anstoss daran nehmen, wenn es bei uns berücksichtigt wird.

Ich schlage vor, dass wir einen Ausschuss bilden, der die geeigneten Kirchenrechtler auswählt, die diese schwere, aber bedeutungsvolle Arbeit der Kodifizierung der Kanones leisten können. Diese Männer sollen von unserem Kongress der Kirche vorgeschlagen werden mit der Bitte, dass die Kirche ihnen die zugedachte Aufgabe übertragen möge. Die Kirche selbst aber möge dafür sorgen, dass die nötigen materiellen Mittel für eine gute und schnelle Vollendung dieser Arbeit aufgebracht werden.

Lecture est ensuite donnée de la communication de M. V. Sesan, absent.

COMMUNICATION

DE M. VALERIAN SESAN, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CERNAUTI

Revision der Kanones und anderer kirchlichen Normen, sowie deren Kodifizierung.

I. Die Kanones, sowie überhaupt alle kirchlichen Normen verpflichten uns nicht nur im Gewissen, sondern, da sie Regeln der Rechtsordnung sind, welche das Zusammenarbeiten der Mitglieder der Kirche zur Erreichung des Seelenheils ermöglichen, normieren sie auch unser ganzes äussere Zusammenleben im Schosse der Kirche als eines soziellen Organismus.

Da dieses äussere Leben in der Kirche, in seinem normalen Fluss, niemals ein Rückwärtsfliessen, sondern stets ein Vorwätsfliessen, verbunden mit gewissen Veränderungen ist, müssen die Kanones der Fortentwickelung dieses äusseren Lebens Rechnung tragen. Und in der Tat sind immer neue und neue Kanones im Laufe der Zeiten notwendig gewesen und wurden auch tatsächlich erlassen, unter Befolgung eines göttlichen Rates des Heilands, der da gesagt hatte: «Man gibt nicht neuen Wein in alte Gefässe», d. i. man zwängt nicht äusseres Leben in alte Formen ein, «sonst bersten die Gefässe», (Matth. IX. 16, 17).

Dessen eingedenk müssen auch wir heute sehr ernst daran denken, alle alten Kanones und andere kirchlichem Normen zu revidieren, um festzustellen, ob und inwieweit sie noch in der Praxis durchführbar sind und ob nicht andere, neue Kanones, gewiss im Sinne der vom göttlichen Stifter selbst gegebenen, unabänderlichen Hauptprinzipien, zu erlassen wären, um so mehr, da die neuen Lebensbedürfnisse gewisse usuelle Normen (Gewohnheitsrecht) in der ganzen Kirche hervorgerufen haben, die die Form von Kanones, d. i. eine einheitliche synodale Gesctzgebung für die ganze Kirche, erhalten müssen.

In der Tat sind in allen autokefalen orthodoxen Kirchen in neuerer Zeit sehr viele kirchliche Angelegenheiten aufgetaucht, welche in alter Zeit gar nicht bekannt waren oder winigstens nicht mit der heutigen Gewichtigkeit aufgekommen sind und welche heute eine baldige, einheitliche Regelung erheischen, sollte die Einheitlichkeit der Verfassung in den orthodoxen Schwesterkirchen nicht getrübt werden.

So z. B. geht in manchen orthodoxen Autokefalkirchen das Überhandnehmen der Laien an der Bischofswahl und noch mehr am ganzen Kirchenregiment vielleicht denn doch zu weit und muss deshalb eingedämmt werden, um, wenigstens halbwegs, eine einheitliche Verfassungsform in allen orth. Schwesterkirchen herzustellen.

Gewiss, eine Beteiligung der Laien in gewissen kirchlichen Angelegenheiten ist sogar sehr erwünscht, weil zweckförderlich, aber dabei darf die episkopale Grundlage der kirchlichen Verfassung nicht durchbrochen werden, denn eine andere Verfassung als die episkopal-synodale ist in der Kirche Christi nicht möglich (scire debes, episcopum esse in ecclesia et ecclesiam esse in episcopo).

Die Bischöfe als direkte Nacfolger der Apostel (auf Grund der succesio apostolica), sind allein verantwortlich für ihre Kirchen (Apostelgesch. XX. 38—Hebräer XIII. 17). Wenn aber kirchliche Korporationen, zusammengesetzt aus ²/₃ Laien, definitiv entscheiden, (wie z. B. in der rumänischen Kirche, was von anderen) Prof. St. Zankov aklamiert wird, wo bleibt dann die Verantwortung des Bischofs, der sich der ²/₃ Majorität der Laien fügen muss und also nur ein Exekutionsorgan solcher kirchlichen Körperschaften

von $^{2}/_{3}$ Laien und $^{1}/_{3}$ Kleriker geworden ist. Der einzig richtige Standpunkt im Sinne der von Christus seiner Kirche gegebenen Rechtsordnung, sowie in Übereinstimung mit der alten kirchlichen Praxis ist der, dass diese kirchlichen gemischten Korporationen neben dem Bischof nur *beratende* Stimme, und *nicht über* dem Bischof *entscheidende* Stimme haben.

Nur ein Beispiel habe ich herausgehollt, um die Notwendigkeit der einheitlichen Verfassung der Kirche Christi darzutun, ehe die Unterschiede zu gross werden und einige Schwesterkirchen eigene Wege gehen.

Das gänzliche Aufhören der Ökumenischen Synoden, infolge der politischen Wirren in dem seinem Verfalle entgegengehenden, byzantinischen Reiche und dann noch mehr zur Zeit der Türkenherrschaft, hat eine eingehendere Gesetzgebung in den einzelnen Partikularkirchen hervorgerufen, welche Partikular-Kirchengesetzgebung bis auf den heutigen Tag sich sehr entfaltet hat und sogar die einheitliche Kirchenordnung der orthodoxen Kirche als Gessamtheit zu gefährden beginnt, da Panorthodoxe Synoden, gleichfalls infolge von Umständen politischer Natur, bisher nicht zusammentreten konnten, um die Partikular-Kirchengesetzgebung, was die Hauptprinzipien der Kirchenverfassung anbelangt, zu vereinheitlichen und einheitlich weiter zu entwickeln.

Die unbedingte Notwendigkeit der Einberufung einer Panorthodoxen Synode erhellt also von selbst, aber deren Programmpunkte (siehe meine Ausführungen im Berichte über die Einberufung der Ökumenischen Synode) müssen vorher gut vorbereitet werden. Unter diesen Programmpunkten ist als einer der wichtigsten anzuführen: «die Kodifizierung der Kanones und anderer kirchlichen Normen unter Revision derselben hinsichtlich ihrer heutigen Geltung, sowie die Erlassung neuer Kanones», um die lang erheischte unerlässliche Einheit der kirchlichen Verfassung und Rechtsordnung aller orthodoxen Schwesterkirchen durchzuführen, weil die dogmatische Einheit der Kirche Christi, als eines einzigen, organisch engverknüpften Körpers, zu verwirklichen ist.

II. In der orthodoxen Kirche gibt es kirchliche Normen, die für die Gesamtkirche Geltung haben, sowie kirchliche Normen, die nur in den einzelnen autokefalen orthodoxen Partikularkirchen Geltung haben. Wenn nun die Kodifizierung der heute geltenden kirchlichen Normen gemacht werden soll, so muss gleich von Anfang an feststehen, welche Normen zu kodifizieren sind und wie diese Kodifizierung zu geschehen hat.

Die Kodifizierung der für die ganze Kirche geltenden Normen, zusammen mit jenen von den Partikularkirchen erlassenen hat wohl wissenschaftlichen Wert und kann vom Standpunkte aus historische Entwickelung, prinzipielle Festlegung behandelt werden. Doch praktisch würde eine solche Parallelstellung, meiner Ansicht nach, keine grosse Bedeutung haben, denn sie würde bei der praktischen Durchführung nur störend wirken, besonders dann, wenn

einige Partikularkirchenrechtliche Verordnungen von den allgemeinen kirchlichen Bestimmungen abweichen; z. B. hinsichtlich: 1) der Teilnahme der Laien am Kirchenregiment, 2) der Bischofswahl, 3) der Ehegerichtsbarkeit, 4) permanenten Synoden, 5) kirchlichen Disciplinar-Instanzen, 6) der staatlichen Partikular-Kirchengesetzgebung.

Die Kodifizierung der allgemeinen, für die Gesamtkirche geltenden Normen müsste daher getrennt von der Kodifizierung der Partikularkirchlichen Normen erfolgen, damit jeder sich zuerst klar wird was allgemein verbindliche, d. i. in der Gesammtkirche geltende Norm heute ist, um dann die einzelnen Partikularkirchlichen Normen in ihrem wahren Bestande würdigen zu können.

III. Eine Kodifizierung *bloss der geltenden* kirchlichen Normen wäre aber nur halbe Arbeit, denn geltend sind alle Normen, die noch nicht vom kompetenten Gesetzgeber aufgehoben oder durch andere Gesetze ersetzt wurden. Alle Kanones der oekumenischen Synoden, sowie alle von ihnen, besonders von der Trullan-Synode bestätigten Kanones, sind auch heute noch in Kraft, weil sie von keiner späteren oekumenischen Synode aufgehoben oder abgeändert wurden.

Eine Kodifizierung der noch geltenden kirchlichen Normen würde keinen praktischen Nutzen bringen, wenn man nicht auch eine Revision dieser kirchlichen Normen vornimmt und selbe nach ihrer heutigen praktischen Geltung sichtet d. i. jene von ihnen, die nicht angewendet werden oder, besser gesagt, nicht mehr angewendet werden können, und andere die nur zum Teil angewendet werden, ausscheidet oder zeitgemäss abändert.

IV.. Was die *Kodifizierungsform* anbelangt, muss, selbstverständlich eine praktisch nützliche Form angewendet werden, weil ja doch der neue Kodex, in erster Linie, praktischen Zwecken zu dienen hat.

Praktisch ist aber sowohl die systematische Form als auch die alphabetische Form der Aneinanderreihung der kirchlichen Normen. Meiner Ansicht nach ist die systematische Form vorzuziehen, weil hiebei nicht nur alle jene kirchlichen Bestimmungen, die denselben Gegenstand betreffen, neben einander gestellt sind, wie in der alphabetischen Form, sondern weil dem zu untersuchenden Gegenstande andere kirchliche Angelegenheiten, die in nahen Beziehungen zu einander stehen und sich gegenseitig unterstützen und ergänzen, entweder vorangehen oder aber nachfolgen, sodass hiemit das Verständnis des zu untersuchenden Gegenstandes gefördert und die Anwendung der kirchlichen Normen erleichtert wird, was eben in der alphabetischen Form ausgeschlossen ist.

Die Aneinanderreihung im Kodex der Kanones unter Berücksichtigung der Autorität ihres Ursprungs (Apostel, Ökumenische-Partikular-Synode, Bischöfe) hat wohl heute praktisch keine Bedeutung mehr, nachdem die ökumenischen Synoden einerseits apostolische Kanones abrogiert haben

(so Kanon 5 wurde abrogiert durch Kanon 12 und 48 Trullan-Synode; Kanon 41 durch Kanon 11 VII. ökum.-Synode: Kanon 37 durch Kanon 8. VI. und 6. VII. ökum. Synode), und andererseits die Kanones von 9 Partikularsynoden und sogar Anordnungen einzelner (12) Bischöfe zu allgemein verbindlichen Normen für die Gesamtkirche erhoben haben, so dass allen diesen Kanones gleiche Bedeutung untereinander, wie auch in der Gesamtkirche zukomme. Eine gewisse Schwierigkeit würde sich hinsichtlich der kaiserlichen Gesetze in kirchlichen Angelegenheiten ergeben. Was jedoch jene politisch-kirchlichen Gesetze anbelangt, die in den Nomokanon in XIV. Titeln aufgenommen und von Balsamon in Einklang mit den Basiliken gebracht wurden, wäre die Entscheidung leicht, weil diese politisch-kirchlichen Gesetze seit 920 in allgemeiner Geltung in der Gesamtkirche sind und deshalb mit den allgemein geltenden Kanones gleichzustellen sind, sofern sie diesen letzteren nicht widersprechen.

Die chronologische Kodifizierung der Kanones, wie sie sie die 7 ersten ökumenischen Synoden getan haben, indem jede folgende Synode die Kanones der vorhergehenden bestätigt und erst hernach ihre neuen Kanones erlassen hat, ist heute zwecklos.

Die systematische Form der Aneinanderreihung der kirchlichen Normen im neuen Kodex müsste, den fortgeschrittenen Prinzipien der neuen Kirchenrechtswissenschaft entsprechen und müsste, meiner Ansicht nach, folgende 3 Abschnitte enthalten, u. zw. Einleitung, Verfassung und Verwaltung. In der *Einleitung:* Normen über das Wesen Kirche als sozialer Organismus; allgemeine Bestimmungen über Kanones und andere kirchliche Normen, über politisch-kirchliche Normen, Gewohnheitsrecht, Privilegien und Dispense, Anwendung der kirchlichen Gesetze und dgl. In der *Verfassung:* Normen über die Personen und kirchlichen Institutionen, welche an der Handhabung der Kirchengewalt teilnehmen, uzw. Normen über Kleriker (Weltklerus und Mönche), Rechte und Pflichten des Klerus, Kirchengewalt, Hierarchie, Synoden (ökumenische und partikulare), die einzelnen Kirchenämter, die Laien. In der *Verwaltung:* Normen über die Tätigkeit jener Personen die an der Handhabung der Kirchengewalt teilnehmen und zw. was die Ausübung der Lehrgewalt, der Priestergewalt, der Gesetzgebungsgewalt, der Disciplinargewalt (Strafgesetze und Strafverfahren), der Exekutivgewalt d. i. Kirchliche Verwaltungsgewalt im aller eigentlichsten Sinne, die kirchliche Vermögensverwaltung, anbelangt.

V. Kirchliche Bestimmungen über das *Verhältnis zwischen Kirche und Staat* gehören nicht in diesen Kodex hinein, weil das Verhältnis zwischen Kirche und Staat nicht einseitig, weder durch die Kirche allein und noch weniger durch den Staat allein zweckentsprechend geregelt werden kann. Diese Normen des sogenannten äusseren Kirchenrechts sind, ihrem Wesen wie auch ihrer Form nach, keine Normen des eigentlichen Kirchenrechts,

sondern der Kirchenpolitik, die, wenn sie durch ein Konkordat nicht festgelegt ist, leider Schwankungen unterworfen ist, je nachdem die Vertreter des betreffenden Staates (Regierung und Parlament) der Kirche zeitweilig freundlich oder weniger freundlich. indifferent oder gar feindlich gesinnt sind. Die kirchlichen Normen des eigentlichen Kirchenrechts, welche das ganze Leben im Schosse der Kirche zu regeln haben, können dagegen nur von den hiezu berufenen, in der Kirche vom göttlichen Stifter und den hlgen. Aposteln eingesetzten Organen erlassen werden und sind keinen willkürlichen Schwankungen, von keiner Seite, unterworfen.

VI. *Die Kanones* wurden im Laufe der Zeiten als *heilig* hingestellt, was wohl aus dem Grunde geschah, um an ihnen gar keine Änderungen zu gestatten.

Sind aber die Kanones in Wirklichkeit unabänderliche Bestimmungen, wie die Glaubensdogmen? Gewiss nicht! Denn die Kanones sind dazu da, um das äussere Zusammenleben in der Kirche zum Zwecke des Seelenheils zu regeln. Doch dieses äussere Leben der Menschen in einer Gesellschaft, (ob weltliche oder religiöse-kirchliche Gesellschaft ist einerlei, denn derselbe Mensch ist gleichzeitig Mitglied der Kirche und des Staates, so dass dieselben menschlichen Gefühle und Bedürfnisse in beiden Gesellschaften sich gleichzeitig auswirken), ist lebendig, d. i. in einemfort beweglich, also in einer immerwährenden Fortbildung (Evolution), die konzentrisch aber auch excentrisch sein kann, was von Umständen, die eben von den Prinzipien der Kirche dem entsprechend beeinflusst und dirigiert werden müssen, abhängt.

Die Kanones sind also ein Regulativ des menschlichen Lebens in der Kirche. Einerseits müssen sie stets die vom göttlichen Stifter seiner Kirche auferlegten, unabänderlichen Prinzipien der kirchlichen Verfassung zum Ausdruck bringen, andererseits aber sollen sie gleichzeitig den neuen Anforderungen des menschlichen Lebens in der Kirche doch Rechnung tragen. Damit will ich durchaus nicht gesagt haben, dass alte Kanones ohne weiters abgeschafft und neue Kanones ohne viel Bedenken eingeführt werden müssen, nur deswegen, weil der neue Zeitgeist im kirchlichen Leben es so erheischt. Dies hiesse Tür und Tor jeder Neuerung öffnen, auch wenn dieselbe den von Christus und den Aposteln festgelegten Verfassungsprinzipien der Kirche widersprechen. Ein solch freier Lauf des modernen Zeitgeistes im Leben der Kirche wäre, meiner Ansicht nach, gleichbedeutend mit dem Niedergang der Kirche, denn ein solcher Modernismus würde in der Verfassung nicht Halt machen, sondern würde gewiss auch in die Doktrin der Kirche hinübergreifen und dort Neuerungen hervorrufen und sogar als verbindlich hinstellen, wie es z. B. die russischen orthodoxen Theologen in der orthodoxen theologischen Akademie in Paris sich erlauben; siehe z. B. Bulgakof, der in seiner «Orthodoxie» behauptet, dass das

Magisterium (Apostolat) und sogar auch das Ministerium *universell* wären, denn der Heiland hätte die Worte: «Gehet in die weite Welt und prediget das heilige Evangelium allen Völkern», «*durchaus nicht bloss den heiligen Aposteln, sondern allen Christen gesagt, welche alle ein heiliges Priestertum haben*».

An der Hand eines einzigen, aber doch sehr lehrreichen Beispiels betone ich nochmals, dass nicht jede Neuerung in der kirchlichen Verfassung, hervorgerufen durch neue Lebensgestaltungen, sowie durch neue persönliche Einfälle «neuer Propheten», gleich als gut und notwendig anzunehmen ist, sondern nur jene, welche von den von Christus seiner Kirche eingeprägten Prinzipien nicht abweicht.

Ja, man muss wohlweislich bei allen Neuerungen dieselben vorerst genau durchstudieren, ob sie sich nicht doch auch durch die alten Kanones einregeln lassen. Erst wenn dies nicht der Fall wäre, dann müsste man alte Kanones zeitgemäss abändern oder sogar auch neue Kanones schaffen, aber «alles im Herrn»!

Die alten Kanones wurden durchaus nicht leichtfertig erlassen, sondern sie sind das Resultat langhaltiger Erwägungen, die einerseits durch utilitas evidens und necessitas urgens und andererseits in Erfüllung der von Christus zur Erreichung des Seelenheils gegebenen Anleitungen hervorgerufen wurden.

In diesem Sinne müssen die alten Kanones sehr eingehend, in Anbetracht ihres Auswirkens in der Praxis des kirchlichen Lebens, beurteilt werden, um nach bestem Wissen und Gewissen festzulegen, was zum Wohle der Kirche und zur Förderung des Seelenheils nötig sei.

Die Unabänderlichkeit und hiermit die Heiligkeit der Kanones haben in erster Linie die ökumenischen Synode selbst betont, indem jede folgende ökumenische Synode die Kanones der vorhergehenden ökum. Synode bestätigte. Hierdurch kam auch die volle Einigkeit zwischen allen ökumenischen Synoden zum Ausdruck. Als die Trullan-Synode 85 Apostolische Kanones, die Kanones von 9 Partikularsynoden und sogar die Anordnungen von 12 Bischöfen bestätigte und denselben hiermit den Charakter von allgemeinen, in der Gesamtkirche verpflichtenden Kanones gab, wurde die Bedeutung, sowie die Unabänderlichkeit der von ökumenischen Synoden verfassten oder wenigstens von ihnen approbierten Kanones nur noch erhöht.

Hiermit erklärt sich die Tatsache, dass nur die Kanones der allgemeinen ökumenischen Synoden sowie die von diesen bestätigten kirchlichen Bestimmungen als unabänderlich, also als heilig angesehen wurden. Diesen Gedanken hat gewiss auch der Umstand bestärkt, dass nur die ökumenischen Synoden unabänderliche, also heilige Glaubensdogmen erlassen haben. Wer aber das Recht d. i. die Kompetenz hatte, unveränderliche Dogmen zu formulieren, der musste, nach dem Axiom: a maiori ad minus, auch das Recht und die Kompetenz haben, unabänderliche Kanones zu erlassen.

Die Heiligkeit der alten Kanones hat ihre grosse Aufgabe erfüllt, denn die «heiligen» Kanones sind in den grossen Stürmen von aussen und von innen eine Hauptstütze der Kirche gewesen, allen äusseren Einwirkungen und inneren Ausbildungen stand zu halten und eine Einheitlichkeit unter den immer mehr partikularrechtlich sich fortbildenden orthodoxen Schwesterkirchen zu wahren.

Auch die heute beabsichtigte Revision der alten Kanones und der kirchlichen Gesetze, sowie die Erlassung neuer Kanones und die Kodifizierung aller dieser alten und neuen Kanones hat gleichfalls die Festigung der einheitlichen Verfassung der orthodoxen Gesamtkirche im Auge, um selbst den Schein einer äusseren Zersplitterung in eine ganze Reihe von administrativ unabhängigen autokefalen Kirchen zu beseitigen.

Wo derselbe Zweck, dort ist auch dieselbe Berechtigung zur Erreichung dieses Zweckes gegeben.

VII. Das *Verhältnis zwischen Staat und Kirche* hat im Laufe der Zeiten die kirchliche Gesetzgebung stark beeinflusst. Die orthodoxe Kirche hat dem Kaiser, teils aus Darkbarkeit, teils aus Opportunitätsgründen in den schweren Sturmperioden der orientalischen Häresien ein gewisses Gesetzgebungsrecht in kirchlichen Angelegenheiten unter der Bedingung eingeräumt, dass diese kaiserlichen Gesetze den prinzipiellen Bestimmungen Christi, den bestehenden Kanones, sowie dem Wesen und Zweck der Kirche nicht widersprechen. So war es im byzantinischen Reiche zu jener Zeit gewesen, als auf dessen Gebiete und somit in dessen Bereiche sich beinahe die ganze Kirche des Orients befand. So ist es dann, infolge traditioneller Erbschaft, in den anderen der orthodoxen Kirche angehörenden selbständigen Staaten geschehen und wird auch heute in den einzelnen nationalen Staaten und in den auf derem Gebiete sich befindenden nationalen orthodoxen Kirchen praktiziert, aber nicht immer und nicht überall gleichmässig. Manche Kaiser und manche Staaten, d. i. deren Regierungen (Ministerien) haben zu verschiedenen Zeiten sich teils weniger, teils aber zu sehr intensiv in die kirchliche Gesetzgebung, eingemischt, obwohl in jeder Autokefalkirche das notwendige, ordentliche kirchliche Gesetzgebungsorgan, die heilige Synode, vorhanden war.

Die Einberufung einer ökumen'schen Synode war in den alten Zeiten mit sehr grossen Schwierigkeiten verbunden und deshalb, um kirchliche Angelegenheiten für die Gesamtkirche raschestens normieren zu können, gestattete die Kirche begreiflicherweise, dass der Kaiser, so zu sagen im Namen und im Auftrage der Gesamtkirche, niemals aber im eigenen Namen und iure proprio, kirchliche Gesetze erlasse, wobei allerdings die Kirche durch ihre berechtigten Organe diese kaiserliche Gesetzgebung in kirchlichen Angelegenheiten stets überprüfte und selbe expressis verbis, aber auch tacite approbierte oder auch reprobierte; siehe z. B. die

Verurteilung der kirchl. Bestimmungen der arianischen Kaiser und der ikonoklastischen Kaiser, die Verurteilung der IV. Eheschliessung Kaisers Leo d. Philosoph etc.

Die heute notwendige Revision der Kanones und anderer kirchl. Normen muss sich selbsverständlich auch auf die kaiserl. Gesetze in kirchl. Angelegenheiten erstrecken. Die Revision der kaiserl. Bestimmungen für die Gesamtkirche ist eine leichte Sache denn einen solchen Kaiser, der bei dieser Revision mit zu reden hätte oder richtiger gesagt, mit zu reden sich für berechtigt fühlen könnte, gibt es heute nicht mehr.

Was die Revision der partikular-staatlichen Bestimmungen in kirchl. Angelegenheiten anbelangt, müsste auf jeden Fall diese Revision meiner Ansicht nach ohne Beteiligung der staatlich. Gesetzgebungsorgane durchgeführt werden, denn 1) nur die Organe der Kirche d.i. die Bischöfe, sind allein im stande zu sagen, wie sich diese partikular-staatl. Gesetze in der Praxis ausgewirkt haben, und 2) für die weitere Geltung dieser politisch-kirchl. Gesetze ist in erster Linie massgebend diese Praxis und nicht die willkürliche Zustimmung der Staatsregierungen, die nicht ganz einwandfrei, wie einstens Kaiser Justinian oder Leo d. Philosoph, nur das Prestige der nationalen Staatskirche im Auge haben.

Meiner Ansicht nach müsste nicht jedwede kirchl. Angelegenheit, was die Verfassung und Verwaltung der orthodoxen Partikularkirche anbelangt, die Form von Staatsgesetzen erhalten, denn diese könnte unter Umständen auch verweigert werden, (siehe z. B. das heutige Sovjet-Russland), was zur Folge haben müsste, dass die orthodoxen Partikularkirchen durch eigene kirchliche Organe, Gesetze in Verfassung und Verwaltungssachen sich selbst—horibile dictu—nicht geben könnten.

Wo der orthodoxe Staat zur Erhaltung der materiellen Lage seiner National-Staatskirche und deren Diener beiträgt, kann dem Staate die Kontrolle der richtigen Anwendung der der Kirche zur Verfügung gestellten Hilfsmittel eingeräumt werden. Von der Kontrolle aber in rein materiellen Angelegenheiten ist jedoch ein gewaltiger Schritt, der nur dann im gewissen Sinne unter Hinweis auf die Sachlage der ökumenischen Kirche zur Zeit der ersten zehn Jahrhunderte, begründet wäre, wenn irgend eine autokefale orthodoxe Kirche nicht die nötigen eigenen kirchl. Gesetzgebungsorgane hätte, die die notwendigen kirchl. Gesetze zu erlassen imstande wären. Ein solcher Ausserrechtszustand, d. i. richtiger Widerrechtszustand ist aber heute ganz ausgeschlossen, weil heute in jeder orthodoxen Autokefalkirche eine Heilige Synode, bestehend aus allen Bischöfen der jeweiligen Autokefalkirche, vorhanden ist.

Nur was grosse Prinzipien der kirchlichen Verfassung, die auch auf die Staatsverfassung hinübergreifen, anbelangt, könnte *dem Staate eine Mitbeteiligung* an der kirchl. Gesetzgebung eingeräumt werden, aber auch dies

nur so lange als der Staat mit den vom heiligen. Stifter seiner Kirche gegebenen Fundamentalbestimmungen in voller Übereinstimmung sich befindet; das krasseste abschreckende Beispiel wäre das bolschewistisch-komunistische Regime in Sovjet-Russland).

In kirchl. Verwaltungssachen könnte jedoch grundsätzlich dem Staate keine Gesetzgebung, im Sinne und in Befolgung der Weisungen Christi, gestattet werden. Sogenannte gemischte Angelegenheiten, was Schule und Ehe anbelangt, sollen in Form von *Konkordaten* d. i. in gemeinsamer voller Übereinstimmung zwischen Staat und Kirche und durchaus nicht vom Staate einseitig normiert werden, wodurch das Prestige der National-Staatskirche beeinträchtigt wird, wenn derselbe Staat gegenüber anderen Kirchen einen solchen Vorgang sich nicht erlaubt.

VIII. Wir *Kirchenrechts-Professoren* sind eigentlich *nur Theoretiker*, welche Kirchenrechtswissenschaft betreiben d. i. die geltenden kirchl. Normen wissenschaftlich bearbeiten, deren historische Entwickelung, deren Prinzipien, deren Zweck ergründen und darstellen, ohne aber die Auswirkung der kirchl. Normen im praktischen Leben darzutun, weil selbe sich unserem Ermessen entzieht. Wir könnten höchstens Anleitungen für die praktische Durchführung der kirchl. Normen andeuten, aber von dem Katheder (ex cathedra) Kanones für das praktische Leben zu formulieren wäre eine zu gewagte und deshalb eine gefährliche Sache, denn so manches schaut in der Theorie sehr annehmbar aus, kann aber manchesmal gar nicht oder nur mit grosser Mühe in die Praxis gesetzt werden. In der Zeit der ökumenischen und der Partikular-Synoden der ersten 9 Jarhrhunderte ist der klassische Beweis gegeben, dass nur Bischöfe es gewesen sind, die die Kanones beantragt, beraten und beschlossen haben. Nur bei der Formulierung der Glaubenssätze wurden hervorragende Theologen zu Rate gezogen.

Desgleichen sind unsere Kollegen von der Juristischen Fakultät gleichfalls theoretische Juristen, während praktische Juristen d. i. jene Juristen, welche die Gesetze täglich anwenden und deshalb wissen, wie und inwieweit sich die einzelnen Gesetze anwenden lassen, die Richter und die Advokaten sind. Also, was die kirchl. Normen anbelangt, sind es die Bischöfe die praktischen kanonisten. Deshalb müssen in erster Linie die Bischöfe ihr Wort sprechen, weil sie auf Grund ihrer heiligen Hirotonie als Bischöfe und in ihrer Rechtsstellung als Leiter der Kirche auf Grund ihrer successio apostolica allein berufen sind, anzugeben, welche Kanones und andere Kirchliche Normen gar nicht oder nur teilweise angewendet werden und was für neue Kanones erforderlich wären.

Wir Kirchenrechts-Professoren können den Bischöfen hiebei reichhaltige Unterstüzung geben: 1) die Prinzipien der alten Kanones in ihrem Zweck genau zu erfassen und zu erläutern, um selbe so weit als möglich beizubahalten, 2) um in den neuen Kanones die von Christus festgelegten

Verfassungs—und Verwaltungs—Prinzipien zum vollen Ausdruck zu bringen.

IX. Um ein zweckmässiges Resultat einer Revision der allgemeinen kirchlich. Normen sicher zu stellen, müssten vorerst in den einzelnen orthodoxen Schwesterkirchen je eine *Komission von Bischöfen und Theologie-Professoren* diese Revision vornehmen. Hierauf müssten alle diese Komissionen aller Schwesterkirchen (es müssten dieselben Personen sein, weil sie alle Vorstudien inne haben) zusammen kommen und eine gemeinsame vorbereitende Besprechung abhalten, ehe die Revisionsanträge vor die Panorthodoxe Synode zur endgültigen Durchberatung und Entscheidung gebracht werden.

Diese vorbereitende Besprechung der Vertreter aller orthodoxen Schwesterkirchen ist sehr notwendig, weil sie die Arbeiten auf der Panorthodoxen Synode erleichtern würde. Es würde nämlich auf dieser vorbereitenden Besprechung die Geltung der einzelnen allgemeinen kirchlich. Bestimmungen in den einzelnen orthodoxen Autokefal-Kirchen in Parallele gestellt werden, um zu konstatieren, welche von den allgemeinen kirchl. Normen in den einzelnen Schwesterkirchen in gleichen Massen angewendet oder nicht angewendet werden, d. i. zum Teil oder ganz ausser Kraft getreten sind, und welche neue allgemeine kirchl. Normen, für alle orthodoxen Schwesterkirchen in gleichen Massen anwendbar, eingeführt werden können d. i. eingeführt werden müssen.

X. Diese *vorbereitenden Arbeiten* innerhalb der einzelnen Autokefalkirchen und dann in den gemeinsamen Beratungen aller Vertreter der Schwesterkirchen werden sicherlich *recht viel Zeit und Mühe* beanspruchen, wenn man bloss den Umstand in Erwägung nimmt, dass die Kodifizierung der kirchl. Normen der römisch. kathol. Kirche gut über 12 Jahre gedauert hat, obwohl daselbst die Kodifizierung viel leichter zu bewerkstelligen war, denn als Grundlage dienten nur die von einem einheitlichen Gesetzgeber gegebenen Normen. Anders verhält es sich mit den kirchl. Normen in der orthodoxen Kirche. Neben den Bestimmungen der ökumenischen Synoden, die aus eigener Machtvollkommenheit allgemein verpflichtende Normen für die Gesamtkirche erlassen haben, gibt es noch viele allgemein verbindliche kirchl. Normen, welche von byzantinischen Kaisern erlassen wurden; andere kirchliche Normen, die von den Patriarchalsynoden zu Konstantinopol, in endemischer Weise oder auch nur in normaler Weise erlassen wurden, haben allgemeine Verpflichtung in der gesamten orthodoxen Kirche erlangt; wieder andere kirchl. Normen sind bloss als persönliche Meinungen in die Welt getreten, (z. B. die Komentare der grossen Kanonisten Aristen, Zonaras und Balsamon, das Kanonikon des Patriarch. Johannes Nesteutes, die Kanones des Patriarch. Nikifor Homologetes, usw.), haben aber doch im Laufe der Zeiten Anerkennung gefunden.

Die heute beabsichtigte Revision der kirchl. Normen, die eigentlich die erste grosse Revision im wahren Sinne des Wortes sein wird und auch

sein muss, muss demgemäss tiefgehend sein, d. i. muss alle kirchl. Normen ins Auge fassen. Es müssen also nicht nur die Kanones und die kaiserlichen Gesetze, welche in dem vom Patriarchen Photios im Jahre 883 redigierten Nomokanon in XIV Titeln Aufnahme gefunden haben und auf der Synode zu Konstantinopol im Jahre 920 zum Fundamental-Kodex der gesamten orthodoxen Kirche erhoben wurden, in Betracht gezogen werden, sondern es müssen zur .Revision auch alle späteren teils von kirchl. Organen (Synoden oder Theologen), teils von staatlichen Organen erlassenen kirchl. Normen, die von der gesamten orthodoxen Kirche angenommen wurden, herangezogen werden.

XI. Ich kann nicht umhin, eine scheinbar genug ernste Schwierigkeit hier zu erwähnen, und zwar den Umstand, dass die allgemein für die Gesamtkirche geltenden Kanones von den ökumenischen Synoden erlassen wurden, während wir heute nur mit der Einberufung einer Panorthodoxen-Synode rechnen können, da ja eine ökumenische Synode, wie ich im Berichte über die Einberufung einer ökumenischen Synode dargestellt habe, so gut wie ganz ausgeschlossen ist. Es ist doch als ganz sicher anzunehmen, dass die römisch. kathol. Bischöfe, an der Spitze mit dem Patriarchen von Rom, zu einer von den orientalischen Patriarchen einberufenen ökumenischen Synode nicht kommen werden, wenn sie vorerst ihre 4 grossen und noch andere kleinere Differenzpunkte abzuschwören haben.

Da es sich für uns heute nicht bloss um die Kodifizierung der geltenden Kanones und anderer Kirchen-Normen, sondern viel mehr um eine Revision, verbunden mit einer Abänderung, ja sogar mit einer Abrogierung der von ökumenischen Synoden erlassenen Kanones handelt, muss vorerst die Frage beantwortet werden, ob eine Panorthodoxe Synode die Kanones einer ökumenischen Synode abändern oder gar abrogieren kann, zumal da Kanon 2 der Trullan-Synode sehr ernst dagegen spricht.

Die Trullan-Synode ist in jener Zeit eine Revisionssynode im wahren Sinne des Wortes gewesen. Im ersten Kanon werden en bloc alle bisherigen dogmatischen Bestimmungen bestätigt und bekräftigt; im zweiten Kanon werden dann alle Kanones der vorhergehenden ökumenischen Synoden, aber auch noch andere Kanones, die nicht von ökumenischen Synoden erlassen wurden (85 Apostolische Kanones, die Kanones von 9 Partikular Synoden und Anordnungen von 12 Bischöfen), bestätigt und bekräftigt, obwohl manche von ihnen auch solche Entscheidungen enthielten, die von den ökumenischen Synoden abgeändert worden waren. Dies soll wohl heissen, dass die Trullan Synode, in Anbetracht der grossen Bedeutung, deren in jener Zeit die angeführten Partikularsynoden und Bischöfe sich erfreuten, die prinzipielle Geltung aller ihrer Bestimmungen anerkannt haben will, selbst wenn einige von diesen Bestimmungen von den Kanones der

ökumenischen Synoden bereits überholt waren und somit mit diesen nicht ganz übereinstimmten.

Die Erklärung hiefür liegt darin, wie selbst Kanon 2 der Trullan-Synode, unter Hinweis auf den Kanon Cyprians v. Cartago, dies ausdrücklich andeutet, dass einige Abweichungen in den einzelnen orthodoxen Autokefalkirchen unvermeidlich sind, also deshalb geduldet werden können, wenn nur die Hauptprinzipien und die althergebrachte Tradition intakt geblieben sind.

Dieser letztangeführte Standpunkt der Trullan-Synode ist ihr dadurch ermöglicht, dass sie die Kanones unter Rücksichtnahme ihres Ursprungs anführt und hiermit zwischen ihnen einen gewissen Unterschied doch macht. Heute jedoch wird die Kodifizierung systematisch erfolgen müssen, wie ich dies in Nummer IV angeführt habe. Die Kanones werden alle als gleichbedeutend hingestellt werden müssen und nur unter der Linie als Note kann der jeweilige Ursprung des Kanons angegeben werden.

Kanon 1 der Trullan-Synode wie auch alle anderen Kanones der anderen ökumenischen Synoden, die die Bestimmungen vorhergehender ökumenischer Synoden bestätigen und bestärken, haben in erster Linie die dogmatischen Bestimmungen dieser Synoden im Auge, welche dogmatischen Bestimmungen in der Tat unabänderlich sind. Aus dem Texte des Kanon 2 der Trullan-Synode scheint diese Unabänderlichkeit hinsichtlich der dogmatischen Bestimmungen auch auf die Kanones sich zu beziehen. Doch ist bei ruhiger Beurteilung gleich ersichtlich, dass in diesem Kanon nur die Vorbeugung jeder willkürlichen Abänderung oder jeder willkürlichen Nichtbefolgung der Kanones gemeint sein kann, um jede anarchische Tendenz unterdrückend in der ganzen Kirche eine einheitliche Rechtsordnung zu sichern. Siehe die klaren und kanonisch prägnanten Ausführungen in dieser Hinsicht bei Bischof Milasch (Kirchenrecht, pag. 60 s, deutsche Übersetzung II. Aufl.), der da sagt, dass diese Bestimmung des Kanon 2 der Trullan-Synode durchaus nicht im absoluten Sinne zu nehmen ist, so als ob auch die Kanones, ebenso wie die dogmatischen Bestimmungen, unabänderlich wären. Dies wäre eine Unterbindung jedweder weiteren Fortbildung der organisch notwendigen Gesetzgebung zum Zwecke kanonischer Regulierung neuer Lebensformen in der Kirche. Die Willkür einzelner Personen, selbst wenn sie noch so hohe hierarchische Stellung in der Kirche einnehmen, ist durch Kanon 2 der Trullan-Synode allerdings absolut unterbunden worden, wodurch aber die kanonische Gesetzgebung durch kompetente kirchliche Gesetzgebungsorgane hiermit gar nicht tangiert, ja nicht einmal eingeschränkt, geschweige denn verboten wurde.

Die einzuberufende Panorthodoxe Synode hat denselben Zweck vor Augen wie die ökumenische Synode, da sie in allen orthodoxen Schwesterkirchen, d. i. in der gesamten orthodoxen Kirche eine einheitliche Rechtsordnung sichern will. Dabei wird die Panorthodoxe Synode die vom Hei-

ligen Stifter gegebenen Fundamentalprinzipien, wie sie in der Heiligen. Schrift und in der Heiligen. Tradition niedergelegt sind und von den heiligen. Aposteln und heiligen. Vätern im Laufe der Zeiten in der kirchl. Praxis befolgt wurden, genau beachten.

Des weiteren ist die heutige Panorthodoxe Synode, im Sinne der Kanones und der kirchl. Praxis, eine gesetzliche Generalsynode der orthodoxen Kirche, wie jene zu Konstantinope im Jahre 381, und somit das oberste Gesetzgebungsorgan in der orthodoxen Kirche, so dass deren Bestimmungen nicht willkürliche, der Rechtsordnung in der Kirche Christi widersprechende, sondern sogar organisch sehr begründete Massnahmen sind.

Da eine ökumenische Synode im Sinne der 7 alten ökumenischen Synoden vorderhand nicht möglich ist, kann für die orthodoxe Kirche die Panorthodoxe Synode dieselbe rechtliche Stellung als oberstes Gesetzgebungsorgan einnehmen. Wird Rom und die römisch. kathol. Kirche die Bestimmungen dieser Panorthodoxen Synode anerkennen, werden deren Bestimmungen den Nimbus der einstigen ökumenischen Geltung bekommen, was aber für die volle Gültigkeit und Obligativität der von der Panorthodoxen Synode vorgenommenen Revision der alten Kanones und anderer kirchl. Normen durchaus nicht notwendig ist. Was dagegen die Erlassung von neuen in der orthodoxen Kirche erforderlichen und im Bereiche der orthodoxen Kirche verpflichtenden Kanones anbelangt, hat die Panorthodoxe Synode unbestreitbare Kompetenz hiezu.

Le président, M. Stéfanovitch lève ensuite la séance.

Mercredi, 2 Décembre
(Quatrième journée)

Le mercredi à 9 h. du matin, le Congrès reprit ses travaux. La délégation bulgare proposa comme président de séance M. St. Zankow qui fut élu à l'unanimité et occupa le fauteuil présidentiel.

PRÉSIDENCE: PROFESSEUR ST. ZANKOW

Le président, M. Zankow met en discussion le deuxième point:

b) **Révision critique et publication des textes liturgiques anciens.**

Est en premier lieu appelé à prendre la parole sur ce point M. J. Goscheff de la Faculté de Théologie de Sofia.

COMMUNICATION
DE M. J. GOSCHEFF, PROFESSEUR DE LITURGIQUE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE SOFIA

Die Revision der liturgischen Texte und die heutige liturgische Gesetzgebung der orthodoxen Kirche.

Der Gottesdienst unserer orthodoxen Kirche stellt eine der wichtigsten Seiten des kirchlichen Lebens dar. Es ist auch wahr, dass unser Gottesdienst in seinem heutigen Zustande uns viele rein wissenschaftliche und kirchlich-praktische Probleme stellt, die unsere gemeinsame Aufmerksamkeit ernsthaft auf sich zu ziehen verdienen, besonders jetzt in unserer ersten gemeinsamen Versammlung der Theologieprofessoren der ganzen orthodoxen Welt.

Wir alle wissen, dass unser Gottesdienst aüsserlich und innerlich sich in der Geschichte der Kirche langsam und allmählich ausgebildet hat. Es gab Zeiten, in denen das religiöse und damit auch das gottesdienstliche Leben der Kirche sehr rege gewesen ist, — Zeiten, die als die blühendsten Perioden des liturgischen Schaffens zu bezeichnen sind. Der stürmisch-schaffende Geist jener Zeiten hinterliess neue Werte, unifizierte die liturgischen Gewohnheiten and Gebräuche und bereicherte die Kirche mit neuen Akoluthien und Liedern, mit neuen Schätzen einer begeisterten Dichtung. So. z. B., die Epoche des IX.—XI. Jahrh., bekannt mit dem damaligen Auftauchen jener Gesänge, die wir bis heute Kanones» nennen.

Es gibt aber auch spätere Zeiten, in denen die liturgisch-schaffende Flamme fast erlöscht. Eine solche Epoche ist jene, die nach der Zertrümmerung des byzantinischen Reiches eintritt. Die Schwierigkeiten der Verbreitung und der Anpassung des jerusalimitischen Typikons an der Stelle des studitischen,—die schweren politischen Verhältnisse in den orthodoxen Ländern, die die Beziehungen der vereinzelten nationalen orthodoxen Kirchen

erschwerten,—die ungenügende theologische Bildung der Geistlichkeit vieler orthodoxer Kirchen,—die Entstehung, und das Einwirken verschiedener Privatausgaben der liturgischen Bücher (gedruckt hauptsächlich in Italien) und zum Schluss — die für jene Zeiten fast unüberwindliche Schwierigkeit, sich in der Erforschung der sich durch die Jahrhunderte angehäuften liturgischen handschriftlichen Materialien (¹) zurechtzufinden. Alle diese Umstände verursachen eine gewisse Störung des gemeinsamen liturgischen Lebens der orthodoxen Kirchen.

Wenn wir die Geschichte des liturgischen Lebens und der liturgischen Gesetzgebung der orthodoxen Kirche seit dem XV. Jahrhundert bis heute näher betrachten, können wir folgendes feststellen:

1. Alle orthodoxen Kirchen zeigten und zeigen noch heute einen festen Willen ihre alte orthodoxe liturgische Ordnung treu beizubehalten.

2. Da die Kanones der ökumenischen und der lokalen Synoden samt den Meinungen und Verordnungen der berühmten Kirchenväter bei weitem nicht alle Fragen des liturgischen Lebens ausschöpfen und zugleich—da *ein panorthodoxes Organ* einer gemeinsamen liturgischen Gesetzgebung fehlte und noch heute fehlt, werden viele Probleme liturgischen Charakters in den einzelnen orthodoxen Kirchen entweder unentschieden gelassen oder den lokalen liturgischen Überlieferungen gemäss entschieden.

3. Die liturgische Gesetzgebung des Constantinopolitanischen Patriarchates, diese der anderen orthodoxen Kirchen, sowie diese der russischen orthodoxen Kirche, sind heutzutage weder vollständig bekannt, noch veröffentlicht und praktisch ausgenützt.

4. Mit Rücksicht auf die von allen Seiten gewünschte liturgische Einigkeit, enthalten sich die lokalen orthodoxen Kirchen der Entscheidung vieler liturgischer Probleme (²), die mit einer Anpassung des liturgischen Lebens an die neueren Lebensbedürfnissen verknüpft sind. Die orthodoxen Kirchen sehnen sich nach einer zukünftigen Möglichkeit einer gemeinsamen Entscheidung dieser liturgischen Fragen.

5. Es lebt aber auch das Bewusstsein, dass die Erforschung der alten orthodoxen liturgischen Texte und Gebräuche eine Notwendigkeit ist, und dass die erwartete revidierende liturgische gemeinsame Gesetzgebung der orthodoxen Kirchen auf dem Boden der alten liturgischen Überlieferungen, die aus einer sicheren und besseren Zeit herkommen, stattfinden muss.

(¹) Da viele von diesen Handschriften schwer lesbar und mit verderbtem Texte waren.

(²) Z. B., die Frage von der Möglichkeit und von der Art einer Abkürzung des Gottesdienstes nur für gewisse Fälle;—die Frage von einer gemeinsamen Einführung der s. g. Volksgebetsbücher und von deren neuerem Inhalt; — die Frage von der Einführuug der Bänke in den Kirchen; — die Kalenderfrage u. a.

Sofort aber muss ich beifügen, dass die bisherigen Veröffentlichungen der alten liturgischen Texte [1] nicht genügend sind. Wichtige Kodizes, wie z. B. der Kodex Barber. S. Marci, sind noch nicht vollständig veröffentlicht; noch weniger ist — wie wir schon oben gesagt haben — die liturgische Gesetzgebung der orthodoxen Kirche erforscht, gesammelt und veröffentlicht.

Ich kann hier nicht sachlich auf die Fragen eingehen. Ich werde mir aber erlauben, nur einige Beispiele anzuführen, welche uns klarmachen könnten, dass der heutige Text unserer liturgischen Bücher, so wie er sich in den hier betrachteten letzten Jahrhunderten ausgebildet hat, an vielen Punkten einer Verbesserung bedarf.

1. Alle alten Zeugnisse über den richtigen Gebrauch der Antiminsia sprechen dafür, dass ein Antiminsion nur dort gebraucht werden muss, wo keine geweihte *ἅγια τράπεζα* vorhanden ist. «*Es ist nicht nötig auf alle heiligen Tische Antiminsia aufzulegen... Dort, wo es bekannt ist, dass die (heiligen) Tische geweiht sind, sind die Antiminsia nicht notwendig*», schreibt der Patriarch Manuel II (1244 - 1255) [2]. Viele andere Patriarchen von Konstantinopel sind derselben Meinung, wie, z. B., *Nikephoros* (806 - 515), *Neilos* (1380 - 1388), *Matthaios* (1397 - 1410) u. a. Und doch liegt heute das Antiminsion auf jedem hl. Tische und wird als durchaus notwendig gehalten für die Zelebration jeder hl. Messe.

Ist diese neue Praxis nur eine geduldete Tradition, oder ist sie auch durch eine (bis jetzt unbekannte) gesetzmässige Anordnung sanktioniert? [3].

2. Jedes von den drei ersten Stillgebeten der hl. Messe hat seinen eigenen lautgesprochenen Schluss (ἐκφώνησις). Der zelebrierende Geistliche soll zuerst das Gebet still ablesen, und erst dann soll er den betreffenden Schluss (ἐκφώνησιν) mit lauter Stimme sagen.

Es gibt aber neuherausgegebene (kirchenslavische) liturgische Bücher, in denen angeordnet wird, zuerst die *ἐκφώνησιν* auszusprechen und erst dann das Stillgebet zu lesen.

3. In der hl. Messe (nach der Ablesung des «*Vater unser*») haben wir seit den uralten Zeiten ein *Gebet der Kopfbeugung* (εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας). Der zelebrierende Geistliche betet: «Αὐτός, Δέσποτα, οὐρανόθεν ἔπιδε ἐπὶ τοὺς ὑποκεκλικότας σοι τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς...» Vor der Ablesung dieses Gebetes sagt der Diakon mit lauter Stimme: «Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν» [4].

---

[1] Z. B.—das «Εὐχολόγιον» *Goar's*, die «Εὐχολόγια» des russischen Liturgisten *A. Dimitriewskij*, der «Codex liturgicus» des *Jos. Al. Assemani* u. a.

[2] *Ράλλη καὶ Ποτλῆ*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, V, 115-116.

[3] *Prot. Iw. Goschew*, Das Antiminsion (in bulgarischer Sprache), Sofia 1925, S. 12 - 49 f.

[4] So steht es in allen älteren Euchologien (indem in manchen ausdrücklich bemerkt wird, dass ὁ ἱερεὺς κλινόμενος ἐπεύχεται; so, z B., im Euchol. Barberino S. Marci vom VIII-IX Jahrh. (*Goar*, Εὐχολόγιον, 1730, p. 151),— im Euchol. N. 426 der

Seit dem XII. Jahrh. aber in manchen Handschriften erscheint «Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε» statt «Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν...» Seit damals herrscht in den Handschriften und in den gedruckten liturgischen Büchern in Bezug auf diese Worte volle Uneinigkeit: In manchen Texten steht das Richtige «τὰς κ. ἡμῶν...», in anderen dagegen das Unrichtige «τὰς κ. ὑμῶν...»

4. Ich möchte hier auch die Tatsache unterstreichen, dass im Laufe der Jahrhunderte viele von unseren gottesdienstlichen Gebeten durch Beifügung neuer Sätze und Worte fortwährend verlängert wurden. So z. B. im Gebete «Σῶσον ὁ Θεὸς τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου». Die folgende Auszügen (¹) zeigen anschaulich, wie das oben erwähnte Gebet durch spätere Beifügungen verlängert worden ist. Die späteren Beifügungen sind in Klammern angegeben.

— «Σῶσον ὁ Θεὸς τὸν λαόν σου καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου... ὕψωσον κέρας χριστιανῶν *(ὀρθοδόξων* — im Τυπικὸν v. Jahre 1545) καὶ κατάπεμψον... πρεσβείαις τῆς παναχράντου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας· *(δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ· προστασίαις* — im Τυπ. des XIV-XV Jahrh. und in allen späteren Texten) τῶν *(τιμίων ἐπουρανίων δυνάμεων*—ib.) ἀσωμάτων· τοῦ *τιμίου ἐνδόξου προφήτου*—ib.) προδρόμου *(καὶ βαπτιστοῦ*—ib.) Ἰωάννου· τῶν ἁγίων *(ἐνδόξων καὶ πανευφήμων*—ib.) ἀποστόλων· τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν u. s. w. Am Ende kommen noch soviele Beifügungen, dass das Gebet sich genau zweimal verlängert.

Sind diese und die anderen ähnlichen Veränderungen der liturgischen Texte durch eine leitende und gesetzgeberische Tätigkeit der ökumenischen Kirche entstanden, oder sind sie nur als eine gute Tradition geduldet?

***

Dieser Zustand unserer Liturgiewissenschaft, unseres orthodoxen gottesdienstlichen Lebens und unserer heutigen liturgischen Gesetzgebung stellt auch uns, den Theologieprofessoren, ernste Aufgaben. Wir sollen uns bemühen, unsere wissenschaftlichen Kräfte unserer Mutterkirche zur Verfügung zu stellen und nicht nur das Mögliche für eine Revidierung der liturgischen Texte beizutragen, sondern — was von grösserer praktischer Bedeutung ist — auch eine Einheit unserer orthodoxen liturgischen Gesetzgebung hervorzurufen.

Nat. Bibl. in Petrograd vom IX. Jahrh. (*Prot. M. I. Orlow*, Die Liturgie des hl. Basileios des Grossen, Petersb. 1909, S. 270) und in vielen anderen Euchologien der späteren Jahrhunderte bis heute (Vgl. *Goar*, ib. 156; *Pan. N. Trempela*, Die drei Liturgien, Athen 1935, S. 128; *Prot. Iw. Goschew*, Die altbulgarische Liturgie, Sofia, 1932).

(¹) Hier sind zur Vergleichung drei Texte zusammengestellt. Der erste gehört einem Τυπικόν, geschrieben im Jahre 1198 (N. 26 der Bibl. des Klosters von Batschkowo in Bulgarien, jetzt im Synodalmuseum in Sofia); der zweite gehört einem anderen Τυπικὸν desselben Klosters aus dem XIV-XV Jahrh., der dritte ist dem in Venedig 1545 gedruckten Τυπικὸν entnommen.

Da unsere erste Versammlung in Athen in Bezug auf alle bisher besprochenen Fragen gewisse Möglichkeiten für eine zukünftige gemeinsame Arbeit bietet, erlaube ich mir hier die folgenden Vorschläge zu machen:

1. Auf dem zweiten zukünftigen Kongress der Theologieprofessoren soll die Frage einer kritischen Ausgabe der wichtigsten liturgischen Handschriften und der wichtigsten Verordnungen der orthodoxen liturgischen Gesetzgebung aufs neue zur gemeinsamen Besprechung vorgelegt werden.

2. Unser Kongress wird eine hohe kirchliche Pflicht erfüllen, wenn wir uns bereit zeigen, unserer Mutterkirche zur Hilfe zu stehen in einer gemeinsamen orthodoxen Kommission von Spezialisten, welche Kommission—mit der Bewilligung aller orthodoxen Kirchen—sich mit der Revision und Ausgleichung unserer heutigen gemeinsamen liturgischen Büchern befassen sollte.

Ich bin überzeugt, dass wir auf diese Weise unsere wissenschaftliche und kirchliche Pflicht erfüllen werden. Unser Herr Jesus Christus wird diese unsere Bestrebungen segnen, da er selbst sagt: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mth. XVIII, 20).

Le Congrès passe ensuite à l'examen de la troisième question:

c) **Le travail de la mission intérieure et extérieure de l'Eglise orthodoxe.**

Sur laquelle M. H. Alivisatos prend d'abord la parole.

COMMUNICATION

DE M. H. ALIVISATOS, PROFESSEUR DE DROIT CANON ET DE THÉOLOGIE PASTORALE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die Frage der äusseren und inneren Mission der orthodoxen Kirche.

Unsere Kirche war früher, wie ihre Geschichte beweist, Missionskirche in besonderem Masse. Ihre missionarische Tätigkeit entfaltete sie schon unter den Goten zur Zeit des Johannes Chrysostomus (4. Jahrhundert); aber auch die wirksame Bekehrung und Christianisierung der Slaven im 8. und 9. Jahrhundert—in einer Zeit, als der innere Verfall der Kirche bereits einsetzte, — ist ein Beweis dafür, dass unsere Kirche die heilige und wichtige Aufgabe der Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden erkannte.

Leider haben unglückliche Verhältnisse dazu beigetragen, dass die Bildung in der Kirche immermehr zurückging. Das Ergebnis war, dass Missionare anderer Kirchen die Gelegenheit ausnutzten, um sich an die — wie sie glaubten — geistig toten Glieder der orthodoxen Kirche heranzumachen mit der Versicherung, dass es ihre Rettung bedeute, wenn sie zu diesen Kirchen überträten. Wenn diese Missionare eine bessere Kenntnis von dem Reichtum des Kultus der orthodoxen Kirche und von seiner

Bedeutung für die Volksfrömmigkeit gehabt hätten, dann würden sie ihre Propaganda unterlassen haben. Ihre eigene Statistik ist der beste Beweis für ihre erfolglose Arbeit auf dem Boden der orthodoxen Kirche.

Diese Wirksamkeit zeugt jedoch von dem Tiefstand, indem sich die Kirche befand. Sie hat diesen Tiefstand auch heute noch nicht überwunden; denn sie ist noch nicht in der Lage, selbst Mission zu treiben, da so viele und grosse Wunden der Vergangenheit zu heilen sind und die finanziellen Mittel und kirchlichen Organe für die Missionstätigkeit fehlen. So scheint dieser vornehmste Dienst und diese höchste Aufgabe der Kirche bei uns ganz in Vergessenheit geraten zu sein, so sehr, dass die Worte «Mission», «Missionar», «Missionstätigkeit» (ἱεραποστολή, ἱεραπόστολος, ἱεραποστολικὴ δρᾶσις) usw. im heutigen kirchlichen Sprachgebrauch keine schöne Bedeutung haben. Daher glauben viele von uns, dass die Beschäftigung der Kirche mit der äusseren Mission ganz überflüssig sei, zumal in einer Zeit, wo die Kirche wichtigere und dringendere Aufgaben habe, wie etwa die Ausbildung des Klerus oder die soziale Arbeit. Eine ehrenvolle Ausnahme macht nur die russische Kirche mit ihrer Mission im Fernen Osten, der heute erfreulicherweise der politische Charakter fehlt, der allen kirchlichen Dingen in Russland früher anhaftete.

Trotzdem glaube ich, dass es eine grosse Nachlässigkeit der Kirche ist, wenn bis zum heutigen Tage noch keine ernsten Schritte zur Bekehrung der Völker unternommen worden sind, die nach der christlichen Botschaft verlangen. Die Kirche sollte wenigstens im Kleinen den Beweis erbringen, dass der Missionsgeist noch nicht aus ihr geschwunden ist, sondern dass trotz ihrer Schwachheit der Wunsch in ihr lebendig ist, diese höchste kirchliche Pflicht zu erfüllen. Ich meine, dass jede einzelne orthodoxe Kirche damit beginnen sollte, das Kirchenvolk in dieser Richtung aufzuklären und sein Gewissen aufzurütteln. Und es wäre schön, wenn die Kirche mit der Schaffung eines Fonds beginnen wollte, der ihren Missionswillen dokumentiert. Es werden sich doch auch heute noch Männer finden, die sich wie die früheren Missionare dieser heiligen Sache widmen und bereit sind, auch Leben und Existenz dafür zu opfern.

Das Missionsfeld der orthodoxen Kirche ist wahrlich gross und weit, und es lässt sich in drei Teile gliedern: 1) die orthodoxen orientalischen Kirchen, einschliesslich der unierten Orientalen, 2) die Mohammedaner und 3) die übrigen Heiden, die noch im Orient leben.

Die orientalischen Kirchen sind bekanntlich die Überbleibsel der alten ketzerischen—meist monophysitischen—Kirchen, die im Laufe der Jahrhunderte bis zum heutigen Tag in unbeschreibliche innere und äussere Verhältnisse geraten sind (vergleiche das Schicksal der unglücklichen assyrischen Christen unter ihrem Patriarchen Mar-Si-Moun). Diese Kirchen sind im Verfall begriffen und haben ihre geistige Kraft fast ganz verloren.

Trotzdem ist es ihnen gelungen, sich äusserlich zu behaupten, und sie sind deshalb nicht zu unterschätzen. Im Gegenteil, es ist aller Ehren wert, dass sie wenigstens das christliche Ideal und den christlichen Namen bewahrt haben. Und so hoffen sie mit Recht auf die Hilfe und Unterstützung der übrigen Christenheit. Wenn aber andere Kirchen, besonders die päpstliche, grosses Interesse für sie zeigen, dann sollte erst recht unsere Kirche ihre Aufmerksamkeit auf sie richten, da sie aus ihrem Schosse hervorgegangen und uns ihrem ganzen Wesen nach verwandt sind. Das beweist vor allem der Kultus dieser Kirchen, wo uns — besonders in der heiligen Messe — wichtige alte Formen und Ordnungen unverändert überliefert worden sind, die als Grundlagen zum Studium der kultischen Entwicklung unserer Kirche dienen können.

Auch die dogmatischen Gegensätze zwischen diesen Kirchen und uns können kaum als Hinderungsgrund für eine Annäherung zu gemeinsamer Arbeit und Wiedervereinigung betrachtet werden: Erstens, weil diese Unterschiede mit der Zeit zurückgegangen sind und die ketzerischen Gedanken und Irrtümer in diesen Kirchen fast ganz vergessen und nur aus politischen Gründen überliefert worden sind; zweitens, weil auf unserer Seite der gute Wille und der Wunsch vorhanden ist, dass die Gegensätze überwunden werden und eine Union mit diesen Kirchen zustandekommt.

Eine Annäherung ist in der Tat möglich und nicht allzu schwer, wenn wir nur wollen, — selbst auf die Gefahr hin, dass kleine Unterschiede im Kultus weiterhin bestehen bleiben; denn solche Unterschiede gibt es ja auch zwischen den orthodoxen Kirchen selbst noch, ohne dass dadurch eine Störung im kirchlichen Leben entsteht. Rituelle Verschiedenheiten zwischen den orientalischen Kirchen und uns können also ruhig da sein, wenn diese Kirchen nur überhaupt mit der unsrigen wiedervereinigt werden. Und wenn es der päpstlichen Kirche, die sich doch weitgehend von der Mentalität der orientalischen Völker unterscheidet, gelungen ist, sich den genannten Kirchen erfolgreich zu nähern dann muss das unserer Kirche, die im gleichen Gedankenkreis der orientalischenult Kur lebt und die gleiche geistige Atmosphäre atmet, noch viel leichter fallen. Ausserdem sind die äusseren Gründe heute nicht mehr vorhanden, die einst die Trennung dieser Kirchen von der orthodoxen Kirche bewirkt haben und eine Wieder vereinigung mit ihr unmöglich machten.

Das byzantinische Reich existiert nicht mehr, auch nicht die Ziele, diees damals mit der Staatskirche verfolgte. Die Unionsbestrebungen der Kirche haben deshalb Aussicht auf Erfolg, weil sie von politischen Tendenzen ganz frei sind. Infolgedessen sollte diese Unionsarbeit nicht «Mission» genannt werden. Sie ist vielmehr ein Versöhnungswerk mit dem Ziele der kirchlichen Wiedervereinigung.

Das eigentliche Missionsfeld der orthodoxen Kirche aber sind die

Mohammedaner, die vom Lichte des Evangeliums noch ganz fern leben. Es ist zweifellos, dass die Kirche zur Verbreitung des Evangeliums unter diesen Völkern besonders geeignet ist. Die Nachbarschaft, die orientalische Atmosphäre, die politischen Verhältnisse und das Jahrhunderte lange Zusammenleben von Orthodoxen und Mohammedanern befähigen sie in besonderer Weise zu dieser Mission.

Schon viel früher hätte die Kirche diese Missionspficht erkennen müssen. Aber die genannten Gründe rechtfertigen die Tatsache, dass diese Arbeit bis heute vernachlässigt wurde. Was aber bis jetzt nicht geschehen ist, das sollte nun begonnen werden, nämlich das Studium und die Vertiefung in die Lebens — und Religionsverhältnisse aller mohammedanischen Völker.

Die mohammedanische Religion hat ausserdem den Vorteil, dass sie der christlichen nicht ganz fern steht, weil sie viele Gedanken vom Christentum übernommen hat, im Gegensatz zu anderen Völkern, die gar keine Beziehung zur christlichen Religion haben. Das alles kann die Missionsarbeit der Kirche unter den Mohammedanern nur erleichtern, und nach sorgfältigem Studium der Methode sollte man getrost ans Werk gehen.

Über die Arbeit unter den übrigen Heiden aber möchte ich nicht viel sagen, weil die orthodoxe Kirche auf diesem ganzen Gebiete noch unerfahren ist, und weil sie die Methoden für diese Arbeit erst bei den anderen missiontreibenden Kirchen lernen muss.

Ich bin gewiss, dass der Reichtum des Kultus der orthodoxen Kirche mit seinem mystischen Charakter, der bei den anderen Kirchen nicht in diesem Grade vorhanden ist, einen grossen Einfluss bei allen diesen Völkern ausüben und unsere Mission mit Erfolg krönen wird.

Ich möchte noch einmal betonen, dass es die Pflicht unserer Kirche ist, sich mit der Mission zu befassen, auch wenn ihre Mittel und Kräfte bescheiden sind; denn eine geistliche Kirche, die sich nicht um die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden bemüht, ist undenkbar, weil die Mission von unserem Herrn Jesus Christus seinen Aposteln als ihre primäre Pflicht geboten worden ist.

II.

Ueber die innere Mission kann ich mich kurz fassen. Die anderwärts zutreffende Bezeichnung «innere Mission» (ἐσωτερικὴ ἱεραποστολή) ist bei uns nicht brauchbar, wie ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt habe, da es sich hierbei um nichts anderes handelt als um die gewöhnliche pastorale Fürsorge und Tätigkeit. Das aber ist keine neue Aufgabe der Kirche. Sie war in der alten Kirche schon ebenso entwickelt wie heute. Es genügt ein Beispiel zu nennen: Basilius d. Gr. mit seiner ausgezeichneten sozialen Tätigkeit in der Βασιλειάς. Die Begründer der neuen inneren Mission, an deren Spitze der Gelehrte Wichern und der General Booth stehen, haben kein anderes Verdienst, als eine alte Verpflichtung der Kirche wieder auf-

genommen zu haben. Wir sind ihnen dennoch dankbar, dass sie in guter Kenntnis der Geschichte und Lehre der Kirche die innere Mission neuaufgebaut und neue Wege gezeigt haben, die der heutigen Zeit entsprechen, und von ihrem Beispiel soll auch unsere Kirche lernen.

Leider ist durch die wirtschaftliche und politische Notlage und durch die damit zusammenhängende Unbildung des Klerus diese wichtige Aufgabe in der orthodoxen Kirche sehr vernachlässigt worden, die unsere Kirche früher kannte: Die Seelsorge nach dem Vorbild Basilius' d. Gr., der beides miteinander verband, die Sorge für Leib und Seele. Deshalb sollte gerade unsere Kirche eine neue soziale Wirksamkeit entfalten zum Wohle der leidenden Volksschichten. Das fordert auch ihre geistliche Tätigkeit. Jedoch darf nicht jede einzelne Kirche für sich mehr oder weniger soziale Arbeit treiben, sondern die gesamte orthodoxe Kirche muss ein einheitliches soziales Programm entwickeln, das von allen beachtet wird.

Ich mache daher den Vorschlag, eine Kommission oder, wenn Sie es für besser halten, zwei Kommissionen zu bilden, die die Fragen der äusseren und der inneren Mission zu prüfen und für die Beschaffung der nötigen materiellen Mittel und geistigen Kräfte zu sorgen haben. Sie sollen ihr Ergebnis dem nächsten theologischen Kongress vorlegen, der darüber beschliessen wird.

Le président donne ensuite la parole, sur le même point, à M. D. Moraïtis, de la Faculté de Théologie d'Athènes.

COMMUNICATION

DE M. D. MORAÏTIS, PROFESSEUR AGRÉGÉ DE CATHÉCHÈSE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Aus der Inneren Mission der Orthodoxen Kirche Griechenlands (Predigt und Katechese).

[Ich möchte vorausschicken, dass mein Referat mehr einen allgemeinen Charakter hat und nur zum Schluss einige Punkte der gegenwärtigen Problematik berührt].

Die orthodoxe Kirche Griechenlands hat sich nach dem Weltkrieg und besonders in jüngster Zeit mehr und mehr der Arbeit der Inneren Mission zugewandt und ihr Augenmerk auf die Wiederbelebung des religiösen Glaubens des Volkes, auf die Festigung seiner Gesinnung und auf die Unterstützung des Familienlebens gerichtet.

Zu diesem Zweck ist kürzlich eine rein kirchliche Einrichtung unter Aufsicht der hlg. Synode von Griechenland gegründet worden. Diese neue Organisation, die den Namen «Apostolisches Diakonat» führt (¹), soll die

(¹) Früher hiess sie «Innere Mission» (Ἐσωτερικὴ Ἱεραποστολή).

bis jetzt vereinzelt durchgeführte Arbeit zusammenfassen und in ein System bringen. Sie steht unter dem Vorsitz Seiner Seligkeit Erzbischof Chrysostomus von Athen und unter der Leitung Seiner Eminenz Metropolit Panteleimon von Karystia.

Derartige Bestrebungen auf dem Gebiet der Inneren Mission haben ganz wahrscheinlich auch in den übrigen orthodoxen Nationalkirchen eingesetzt, und es wäre zu wünschen, dass wir einen allgemeinen objektiven Bericht über diese kirchliche Arbeit in jedem einzelnen Lande der orthodoxen Kirche bekämen.

Was die Kirche unseres Landes betrifft, so hat sie einen Teil ihres Programms bereits durchgeführt, wie die Bemühungen und Fortschritte auf dem Gebiete der Predigt und Katechese beweisen.

Hinsichtlich der Predigt ist unsere Kirche bestrebt, dieselbe einerseits auszubreiten und andererseits lebendiger und fruchtbarer zu machen. Man hat z. B. die mit der Predigt betrauten Geistlichen durch materielle und geistige Mittel gefördert, sodass Predigt und Predigtamt ein höheres Ansehen im Volke geniessen. Die theologische Fakultät zu Athen hat ferner homiletische Vorlesungen und ein homiletisches Seminar unter Leitung von Professor H. Alivisatos eingerichtet. Dazu sind in letzter Zeit mancherlei homiletische Arbeiten und Predigtsammlungen erschienen, und seitens der Kirche hat man bereits die Notwendigkeit empfunden, dass besondere Predigten für die Gebildeten gehalten werden. Man sagt mit Recht dass der Wert der Kirche nicht nur von der Masse des Volkes, sondern auch von den Gebildeten und geistig Höherstehenden erkannt werden müsse, die die christliche Kirche leider allzu oft als eine veraltete und folglich unbrauchbare Institution betrachten. Diese falsche Meinung sucht man durch entsprechende Predigten und Vorträge zu widerlegen, die nicht nur von Geistlichen, sondern auch von Laien gehalten werden können. Die Sorge um die Neugestaltung der kirchlichen Verkündigung hat jetzt das oben erwähnte neugegründete Amt übernommen.

Es besteht aber die Frage, ob die Predigt nur an dem Mangel an gebildeten Predigern leidet. Wäre es nicht vielleicht gut, daneben auch andere Fragen, wie die des homiletischen Stoffes und der Methode zu berücksichtigen?

Werfen wir nun einen Blick auf die katechetische Arbeit! Auch auf diesem Gebiet sind die neuen Bestrebungen unserer Kirche durchaus nennenswert. Die wissenschaftlich katechetische Forschung hat bei uns in letzter Zeit sichtbare Fortschritte gemacht und bis zu einem gewissen Grade auch die Praxis beeinflusst. Es genügt darauf hinzuweisen, dass im letzten Dezenium drei grosse katechetische Werke herausgegeben worden sind ferner erschienen noch wissenschaftliche Abhandlungen über das religiöse Leben der Jugend. Unsere theologische Fakultät besitzt jetzt auch einen

eigenen Lehrstuhl für Katechetik und zeigt grösstes Interesse für die katechetische Ausbildung der Studenten.

Man meint mit Recht, dass die Wiederbelebung und Stärkung des religiösen Empfindens des griechischen Volkes erfolgreicher sein wird, wenn man mit dieser Arbeit an der Jugend beginnt; und dieser Gedanke führte zusammen mit anderen Erwägungen zur Gründung der ersten Sonntagsschulen für Kinder und Jugendliche.

Wir werden zunächst versuchen, die katechetische Entwicklung bei uns in ihren Hauptpunkten darzustellen und einige Vorschläge zu machen. Es scheint mir aber lohnend, unsere kurze Betrachtung mit einigen Bemerkungen über die Anfänge der sittlich-religiösen Erziehung speziell in der byzantinischen Epoche einzuleiten.

In der Geschichte der christlichen Erziehung können wir im Bereich der orthodoxen und speziell der byzantinischen Kirche vier Perioden unterscheiden. Jede dieser Perioden hat ihr besonderes Bildungsideal, und jeweils steht an der Spitze der oder jener Faktor der religiösen Erziehung und Unterweisung.

In der ersten Periode, die etwa die ersten drei Jahrhunderte umfasst, war die Kirche hauptsächlich auf die Ausbildung ihrer neuen Gemeindeglieder bedacht; infolgedessen war ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse besonders auf die erwachsenen Taufbewerber und Christen gerichtet. Die ganze Fülle der Erziehungsregeln, die die alte Kirche durch ihre Konzilien und einige ihrer Väter nach und nach aufstellte, war nicht so sehr für die Kinder und Jugendlichen, als vielmehr für die erwachsenen Katechumenen bestimmt. Die christlichen Eltern werden ihre Kinder ganz selbstverständlich im christlichen Glauben unterrichtet haben. Sie oder die Taufpaten hatten die Pflicht, die Kinder zu erziehen «in der Zucht und Ermahnung zum Herrn» (1), und sie benutzten dabei die heilige Schrift als Grundlage (2). Mehr wissen wir über den Inhalt dieser Unterweisung nicht.

In der zweiten Periode, die im Orient mit der völligen Christianisierung des byzantinischen Reichs und der slawischen Völker des Balkans zusammenfällt, hat die christlich-byzantinische Kirche ungehindert durch die Staatsbehörden ihre Tätigkeit auf den Gebieten der Inneren und Äusseren Mission fortgesetzt. Jetzt aber interessiert sie sich nicht nur für das Katechumenat der Erwachsenen, sondern auch für die christliche Jugend. So kommt als neue Form die Erziehung in den Schulen und zahlreichen Klöstern auf, für Knaben sowohl wie für Mädchen. Wir finden aber auch nicht selten im Orient (Kleinasien, Syrien, Palästina und wohl auch Ägypten) christliche Elementarschulen, die von Weltpriestern geleitet werden. Das 6.

---

(1) Eph. 6,4.
(2) 2. Tim. 3,15.

ökumenische Konzil (681) hat ausdrücklich verordnet, dass diese Priester in den Städten und Dörfern Schulen gründen sollen. Und wenn auch diese Verordnung beweist, dass die christliche Erziehung und das kirchliche Schulwesen in jener Zeit noch keine grosse Bedeutung hatten, so ist doch sicher, dass die religiöse und die allgemeine Erziehung in diesen christlichen Erziehungsstätten besser und systematischer war als zuvor in der Familie. Die christliche Jugend durfte nebenher auch die allgemein wissenschaftlichen Vorträge hören, die in den sogenannten Katechetenschulen von Alexandrien, Jerusalem und Antiochien erteilt wurden. Die ganze Ausbildung jener Zeit hatte einen religiösen Charakter. Das Lehrmaterial entnahmen die christlichen Pädagogen hauptsächlich der christlichen Religion, und als Lesebücher für den Anfangsunterricht dienten nur kirchliche Bücher. Grundlage alles Unterrichts war die christliche Unterweisung, bestehend aus Auswendiglernen von Gebeten, Psalmen und Hymnen. Alle anderen «Lehrfächer» — im heutigen Sinne des Wortes — blieben fast ganz ausser acht. Die Stellung des Christentums zur höheren literarischen Bildung war am Anfang und noch viele Jahrhunderte nicht festgelegt. Was den Inhalt und die Anordnung des Lehrmaterials im einzelnen betrifft, so versteht sich von selbst, dass es keine bestimmte Verordnung gab; das war den Unterrichtenten überlassen, die sicherlich die geistige Stufe ihrer Zuhörer, deren Zahl und die zur Verfügung stehende Zeit berücksichtigten.

Die darauffolgende Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821) muss als eine Periode des Stillstandes bezeichnet werden. Dennoch war der Beitrag der griechisch-orthodoxen Kirche für die religiöse und allgemeine Unterweisung der christlichen Jugend recht bedeutsam.

Die dritte Periode der sittlich-religiösen Erziehung beginnt in Griechenland etwa mit der Befreiung vom Türkenjoch. Während das Schulwesen sich früher hauptsächlich in den Händen der Kirche befand, übernimmt nun der neue Staat mit der öffentlichen Erziehung auch die religiöse Unterweisung der Jugend. Er ernennt die Religionslehrer an den Gymnasien und Mittelschulen (in den Volksschulen unterrichtet alle Fächer, auch die Religion, der Volksschullehrer). Er entwirft ferner die Lehrpläne, auch für den Religionsunterricht. Das Lehrmaterial wird jetzt gegliedert in Biblische Geschichte, Katechismus und später Kirchengeschichte, Liturgik, christliche Sittenlehre, Schrifterklärung und Kirchenlied. Die Kirche hat nur das Recht der Ueberwachung und Billigung der religiösen Lehrbücher behalten; nur in den im Jahre 1913 neu hinzugekommenen Ländern («Νέαι χῶραι») versucht sie, aktiver in die Schulverwaltung und Erziehung einzugreifen.

Nach dem Weltkrieg hat die Kirche unseres Landes die Notwendigkeit erkannt, Sonntagsschulen einzurichten und somit die katechetische Tätigkeit und Aufgabe der alten Kirche fortzusetzen. Diese Hinwendung zu den Methoden der alten Kirche können wir als die vierte Epoche der religions-

pädagogischen Entwicklung bezeichnen, die speziell das neue Griechenland betrifft. Der Traum der griechisch-orthodoxen Kirche ist heute, die katechetisch-pädagogische Arbeit der alten Kirche weiterzuführen und zu entfalten, wenn auch die Verhältnisse andere geworden sind. Dieses Beginnen kann die alte Gestalt gewiss nicht vollkommen bewahren, da die Kirche weder die materiellen noch die geistigen Mittel besitzt, um Sonntagsschulen überall in Stadt und Land einzurichten. Bei den gegenwärtigen Verhältnissen muss die pädagogische Arbeit der Kirche und ihre religiöse Unterweisung sozusagen parallel zum Religionsunterricht in den Staatsschulen laufen.

Betrachten wir nunmehr folgende Punkte genauer:

1. Schule und Religionsunterricht.

2. Kirchliche Sonntagsschulen («Katechetische Schulen»).

1. Die Religion ist, wie gesagt, Pflichtfach, das in allen Bildungsanstalten unseres Landes unterrichtet wird. Nur Kinder, die anderen Glaubens oder anderer Konfession sind (was selten der Fall ist), sind vom Religionsunterricht befreit. Die Frage, inwiefern der Staat die Pflicht und das Recht hat, dieses Fach in den Schulen als Pflichtfach zu verlangen, ist ausserordentlich wichtig. Sie ist kürzlich von einigen Schulpolitikern und Pädagogen aufgeworfen worden, die behaupten, dass der Staat über jedem Glauben und jeder Konfession stehen müsse und dass der Religionsunterricht Aufgabe der Kirche sei; oder sie meinen, dass sich die Religion mit transzendenten Fragen beschäftigt und infolgedessen ausserhalb der Interessenssphäre der Kinder liegt. Diese Ansichten werden aber glücklicherweise von der Mehrzahl der Pädagogen und Staatsmänner unseres Landes abgelehnt, und im gegenwärtigen Staat ganz besonders.

Dem offiziellen Lehrplan nach werden in den vier unteren Klassen der Volksschule je zwei, in den zwei oberen je drei Stunden Religionsunterricht wöchentlich erteilt. Aber diese Bestimmung kann in den Volksschulen, in denen man die neue Arbeitsschulmethode anwendet, nur selten durchgeführt werden; denn diese Methode ist meistens mit der Konzentration der Fächer und dem sogenannten «Einheitsunterricht» verbunden. In der Versuchsschule der Athener Universität bleibt trotzdem die Religion als selbständiges Fach bestehen, und zwar aus zwei Gründen: Erstens weil der Lehrstoff dieses Faches nicht immer mit dem Stoff und den «Einheiten» der verschiedenen anderen Fächer verbunden werden kann, und zweitens, weil die grosse Bedeutung der Religion eine solche Verschmelzung nicht erlaubt (Exarchopoulos).

In den humanistischen Gymnasien wird der Religionsunterricht meistenteils von Theologen erteilt. Diese erhalten schon auf der Universität eine pädagogische Vorbildung. Sie wurden früher von der Kirche besoldet, werden aber seit einigen Jahren aus der Staatskasse bezahlt, wie auch die übrigen Staatsbeamten.

Auf pädagogisch-theologischer Seite sind die Fragen des Lehrstoffes bezw. der Lehrbücher und der Lehrmethode brennend. Die neueste Bewegung seit der Reform des Schulwesens vom Jahre 1929 stellt das Problem des Lehrplans in den Mittelpunkt. Hier ist schon eine bessere Auswahl und Anordnung des religiösen Lehrstoffes erreicht worden. Auch die Methodenfrage hat man von jeher als eine der wichtigsten betrachtet. Bei uns bestehen noch zwei Strömungen hinsichtlich dieses Problems: Eine für die Arbeitsschulmethode und eine dagegen. In den Musterschulen, besonders in der schon erwähnten Versuchsschule, wird jede Methode geprüft; in der Praxis aber herrscht in den meisten anderen Schulen noch die alte Herbart'sche Methode.

Noch wichtiger ist die grundlegende Frage, ob und wieweit die noch heute herrschende Form des Religionsunterrichts in der Schule erfolgreich ist oder sein kann; und diese Frage ist umso ernster, als die Schule bei uns noch immer fast der einzige Faktor der sittlichreligiösen Erziehung ist; denn die Familie kann bei den heutigen Verhältnissen so gut wie nichts zu dieser Erziehung beitragen, obwohl sie einer der wichtigsten pädagogischen Faktoren sein sollte. Die Kirche andererseits besitzt, wie gesagt, noch nicht die nötigen materiellen und geistigen Mittel, um die religiöse Erziehung der Jugend ganz auf sich zu nehmen. So müssen wir uns vorläufig auf die Schule beschränken, und deswegen bewegen sich auch alle wissenschaftlichen Arbeiten über Religionspädagogik fast ausschliesslich um die Frage der Schule. Diese aber ist leider nicht imstande, die religionspädagogische Mission vollständig zu erfüllen; denn der Schulbetrieb und die Schulmethoden im allgemeinen sind im Grunde intellektualistisch, das heisst sie zielen auf die Erweiterung und Bereicherung der Kenntnisse ab, die für das materielle, geistige, soziale und religiöse Leben des Menschen nötig sind. Aber die Religion ist bekanntlich ihrem Wesen nach vielmehr eine Sache des Gefühls als der Vernunft, sie ist Frömmigkeit und Glauben, Leben und Tun. Das Unterrichtsverfahren aber ist im Religionsunterricht wesentlich dasselbe wie in den anderen Fächern. So ergibt sich, dass die religiöse Erziehung in der Schule zu einer Mitteilung von religiösen Kenntnissen wird und dass folglich die Schule allein, wenigstens in ihrer heutigen Form, für die erforderliche und umfassende religiöse Bildung der Jugend nicht ausreicht.

2. Diese Erkenntnisse führten die Kirche zur Gründung der ersten kirchlichen Sonntagsschulen. Vor 20 bis 25 Jahren war diese Form der kirchlichen Pädagogik bei uns noch unvorstellbar. Als erste Erscheinung der kirchlichen Schulen können wir die Jugendgruppen des Priesters Markos Tsaktanis († 1924) bezeichnen. Dieser eifrige Kleriker hat zuerst den glücklichen Gedanken gehabt, aus den Jugendlichen seiner Parochie in Athen (St. Katherina) kleine religiöse Kreise zu bilden, die ihre Hauptaufgabe im

Studium der heiligen Schrift sahen. Allmählich wurden diese Gruppen erweitert und erfassten noch andere junge Leute, auch Studenten, sodass daraus der erste christlich-orthodoxe Verein junger Männer entstand. In Athen und Piräus entwickelte sich diese Bewegung in kurzer Zeit ausserordentlich rasch. Vor kurzem hat die Bruderschaft «Ζωή» in Athen die katechetische Aufgabe übernommen (1). Dieser theologische Verein, der im religiösen Leben des Landes eine bedeutende Rolle spielt, hat dann mit der Einrichtung von Sonntagsschulen in Athen und anderwärts begonnen. Es ist ein lobenswertes Unternehmen, das schon viel Nützliches geleistet hat. Aber auch viele andere Geistliche, besonders in Athen, haben grosses Interesse für diese Bewegung gezeigt und für die religiöse Unterweisung der Jugend in ihren Parochien in uneigennütziger Weise gearbeitet, indem sie ähnliche Schulen einrichteten. Heute beschäftigt sich, wie oben erwähnt, das «Apostolische Diakonat» im Auftrag der Kirche mit dem religionspädagogischen Problem.

Man kann wohl sagen, dass die in verhältnismässig kurzer Zeit erfolgte Ausbreitung dieser bedeutsamen Einrichtung (nach den Angaben der «Ζωή» bestehen über 300 Sonntagsschulen im ganzen Lande mit ungefähr 30.000 Schülern) für ihre systematische und zweckmässige Entwicklung nicht ebenso günstig gewesen ist. Der Aufstieg ging mehr in die Breite als in die Tiefe. Es fehlte bis jetzt eine entsprechende Organisation, wie sie die Ausbildung von Religionspädagogen erfordert, sodass unsere Theologen bisher nur eine allgemeine pädagogische Ausbildung erfahren haben. Umso erfreulicher ist es, dass, wie schon erwähnt, die theologische Fakultät der Universität Athen nunmehr einen besonderen Lehrstuhl für Religionspädagogik hat und dass die Kirche Griechenlands seit einigen Jahren bestrebt ist, der religionspädagogischen Entwicklung eine neue Richtung zu geben. Wahrscheinlich wird das «Apostolische Diakonat» eine Mustersonntagsschule in Athen einrichten. Inzwischen hat Prof. Alivisatos, der auch Mitglied des Rates des «Apostolischen Diakonats» ist, die nötigen Vorschläge dem «Apostolischen Diakonat» gemacht und unabhängig davon hat er die Schule organisiert als ein Versuchsschule des religiösen Unterrichts der Theologischen Fakultät für die Theologie Studierenden.

Diese Schule wird regelmässig in der Universitätskirche unter meiner Leitung arbeiten und wird von Professor Alivisatos selbst überwacht. Die Schule wird am Anfang des kommenden Jahres beginnen.

Andererseits versteht sich, dass diese ganze Bewegung noch keine feste Form gewonnen hat. In meiner Schrift «Religiöse und ethische Erziehung» (1935) habe ich vorgeschlagen, bei uns auch Kindergottesdienste in einigen Kirchen von Athen und Piräus versuchsweise durchzuführen. Dieser

---

(1) Der katechetische Berater dieser Bruderschaft ist Dr. P. Trempelas.

Vorschlag hat auf Seite der Kirche bereits Anklang gefunden, da die Teilnahme der Jugend am kultischen Leben unserer Kirche als ungenügend bezeichnet werden muss.

Die wichtigsten Probleme hinsichtlich der Predigt und Religionspädagogik, die einer gründlichen und genauen Untersuchung bedürfen, sind meiner Meinung nach folgende:

1. Was soll der Inhalt der Gegenwartspredigt sein? Welches sind die religiösen Bedürfnisse unseres Volkes, die die moderne Predigt zu berücksichtigen hat? Haben die orthodoxen Christen von heute dasselbe religiöse Denken und Fühlen wie im Altertum oder in byzantinischer Zeit? Und wenn nicht, welches sind dann heute die wichtigsten geistigen, religiösen und sozialen Probleme, mit denen sich das christlich-orthodoxe Volk beschäftigt? Wie ist also die heute herrschende Weltanschauung in unserem Volk?

2. Wie stehen und verhalten sich heute die Christen und speziell die orthodoxen Christen zu Religion und Kirche? Was will der moderne Mensch von der Religion, und was verlangt er von seiner Kirche? Sucht er nur seelische Beruhigung oder fühlt er auch das Bedürfnis, sich moralisch zu vervollkommen? Ich glaube, wir haben leider keine gründliche psychologische Untersuchung über diese Lebensfragen unserer Kirche?

3. Wie ist das Verhältnis der kirchlichen Religionspädagogik zur schulischen? Soll die Kirche die gesamte sittlich-religiöse Erziehung der orthodoxen Jugend an sich ziehen? Und ist sie unter den heutigen Verhältnissen dieser grossen Aufgabe gewachsen?

4. Welche Form soll die kirchliche Religionspädagogik haben? Welches Moment soll in der Kirche vorwiegend sein, das didaktische oder das kultisch-mystische?

Ich beschränke mich auf diese grundlegenden Fragen der kirchlich-orthodoxen Praxis der Gegenwart. Zu ihrer Lösung wäre die Zusammenarbeit aller theologischer Kräfte der orthodoxen Kirche dringend erwünscht.

Le Président M. Zankow donne ensuite la parole à M. B. Ispir, de la Faculté de Théologie de Bucarest.

COMMUNICATION

DE M. B. ISPIR, PROFESSEUR DE MISSION A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BUCAREST

La mission dans l'Église Orthodoxe.

Avant tout, nous devons nous rappeler que le missionnarisme est une conception de l'Église et qu'il représente l'idéal de sa catholicité. Comme tel, il est en rapport avec la conversion et «toute la terre rendra hommage à lui», «et il y aura un seul troupeau, un seul berger» (Jean X 16), «allez

et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit» (Math. XXVIII, 19), «car là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux» (Math. XVIII, 20), «je suis le chemin, la vérité et la vie» (Jean XIV, 9).

Ceci étant établi, la question des méthodes et des voies à suivre dans la mission vient sur le premier plan de la discussion.

Il est à souhaiter que nous sachions la position missionnaire dans chaque Église autocéphale orthodoxe, en Russie comme en Pologne, en Yougoslavie et en Bulgarie, en Grèce et en Roumanie, comme aussi dans les anciens Patriarcats. C'est une insuffisance à nous, aux orthodoxes, que nous n'avons pas jusqu'à présent un organe commun de publicité qui pourrait nous mettre au courant avec tout le mouvement de l'Orthodoxie, et plus encore nous n'avons pas un concile commun permanent attaché au Patriarcat œcuménique qui pourrait prendre des décisions communes dans les questions de la mission.

C'est un réel service que la science théologique pourrait rendre à l'Église en préparant la voie de réalisation de ces desiderata le plus tôt possible.

Parce que, disons-nous le encore une fois, la mission est l'envoi à la prédication, elle est l'évangélisation ou la bonne nouvelle, que nous devons faire connaître dans tous les coins du monde.

Une statistique réelle de la situation missionnaire dans l'Église orthodoxe de l'Orient serait très suggestive et elle pourrait même servir comme point de départ pour l'activité de l'Orthodoxie dans nos jours.

Le rôle spirituel et cultural de l'Église orthodoxe dans la vie contemporaine est très grand.

Outre le devoir suprême de réaffirmer le concept théologique dans le monde, l'Église a encore à lutter contre les pouvoirs des ténèbres du siècle et elle doit faire face à eux avec succès.

Elle a à lutter à l'intérieur et à l'extérieur et donc sa mission est interne et externe.

La mission interne doit lutter contre le communisme sans-Dieu, contre le néo-paganisme contemporain, contre les sectes qui démembrent l'unité de la foi, contre l'indifférentisme, contre les superstitions, autrement dit elle doit lutter pour un Dieu, une croyance, un baptême, pour la totalité de l'Église œcuménique, pour l'intronisation de l'Orthodoxie dans les divers Etats nationaux d'une manière triomphale.

La mission externe doit lutter contre la position de l'Église de Rome en Orient, contre la franc-maçonnerie: elle doit aussi travailler pour la conversion des non chrétiens dans le Proche Orient (en Turquie, Syrie, Palestine, Arabie, Égypte, Abyssinie, etc.) pour que la gloire de Dieu soit répandue partout.

Les moyens que nous allons mettre en pratique doivent être conformes

à la lumière et la vérité évangéliques, selon la tradition œcuménique des Pères de l'Église, évidemment en tenant compte aussi de l'esprit de notre temps.

Nous n' oublierons pas que les problèmes actuels sont beaucoup moins d'apologie et de dogmatique, que de culture intégrale et sociologie éthique, c'est-à-dire que l'Eglise est appelée, aujourd'hui plus que jamais, à faire face aux besoins sociaux. C'est à cause de quoi, sur le terrain de la mission interne, nous nous adresserons à la jeunesse, et nous ne perdrons pas de vue son éducation, avec le but de fortifier sa vie spirituelle intime. Ensuite nous allons suivre les retraites spirituelles et les méditations pour les prêtres; nous allons constituer une campagne missionnaire apologétique contre le communisme, le néo-paganisme, les hérésies, et notamment nous devons nous intéresser au problème de l'assistance sociale envers les malades, les pauvres, les orphelins, les veuves et les vieux, à la suite de Saint Basile, dont la Basiliade nous sert d'exemple. La création des syndicats chrétiens et des corporations ouvrières, au but de pouvoir estimer à sa juste valeur le travail et de lutter efficacement contre la spéculation capitaliste, doit être aussi un de nos soins.

La sainte liturgie de notre Eglise orthodoxe étant sublime, nous devons renforcer le culte et la fréquentation de l'Eglise, outre la catéchèse.

Un esprit orthodoxe doit pénétrer dans toute la nation, parce que, si les nations font part de la réalité du monde et nous tous devons être en faveur de notre nation, mais elle doit être élevée à Christ-excelsior.

En ce qui concerne le terrain de la mission extérieure—moi, comme Roumain, je rends hommage à l'Eglise russe et à l'Eglise grecque pour tout ce qu'elles ont fait jusqu'à présent—nous continuerons à envoyer des religieux et évangélistes dans les missions pour fonder des Eglises et évangéliser la foi de l'Eglise orthodoxe de l'Orient.

Des équipes culturales, médicales, industrielles même, peuvent aller civiliser en le nom du Christ ceux qui n'ont pas encore entendu parler de Lui.

Parce que nous avons la conviction ferme que le Christianisme est la religion universelle pour tous les hommes et toutes les nations; il est la religion sur le plan supérieur, la seule qui peut satisfaire tous les besoins spirituels du monde entier.

Sans doute il y a un grand besoin de la Rédemption de Jésus-Christ parmi les non chrétiens.

Pourrais-je donc oser vous rappeler certaines choses absolument nécessaires et urgentes pour l'accomplissement de l'idéal missionnaire de l'Eglise orthodoxe?

I. Il faut garder en l'avenir le Saint-Sépulcre à Jérusalem. Nous, les orthodoxes, avons été et devons rester les gardiens du Saint-Sépulcre de notre Seigneur Jésus-Christ.

II. Il faut (fortifier) le trône œcuménique de Constantinople pour avoir

non seulement l'actuelle force spirituelle, mais encore une décision positive pour la totalité de l'Orthodoxie. Pour cela, ma conviction est que nous avons besoin urgemment d'un comité international consultatif, valable pour l'Orthodoxie entière.

III. Il faut créer un institut supérieur missionnaire, une académie de théologie orthodoxe, dans lequel les futurs missionnaires doivent être instruits, et notamment dans lequel les langues parlées dans les Églises autocéphales doivent être sérieusement enseignées au but d'arriver à nous connaître mieux, et pour que l'unité psychique et la solidarité religieuse soient parfaitement assurées.

Et combien d'autres il nous faudrait encore.

L'Église orthodoxe de l'Orient, qui a lutté dans le passé pour l'unité nationale des peuples, et qui se trouve à présent en rapport avec le peuple, en travaillant d'une manière continue pour une démocratie constructive, est appelée à apporter *la paix* dans le monde, la fraternité entre les nations pour réaliser la paix indivisible, qui va nous préparer le royaume de Dieu.

Alors la parole de Dieu sera répandue dans toute la terre et l'esprit des Apôtres et des Pères de l'Église sera institué dans le monde par notre Église orthodoxe «une, sainte, catholique et éternelle».

La parole est ensuite donnée à M. Arséniew de la Faculté de Théologie de Varsovie.

COMMUNICATION

DE M. N. V. ARSENIEW, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE VARSOVIE

Das christliche Abendland der Gegenwart und der Geist der Orthodoxen Kirche (Berührungen und Befruchtungen).

Es ist gestern von der Beeinflussung der Orthodoxen Theologie durch römisch-katholische, protestantische und philosophische Strömungen geredet worden. Ich möchte heute von der Einwirkung der Ostkirche auf die christliche Welt des Abendlandes sprechen, speziell von einigen Verausssetzungen einer solchen Einwirkung in der allgemeinen geistigen Lage der Gegenwart.

Die furchtbaren Erschütterungen des Weltkrieges und der Revolutionen, die verschiedene Länder ergriffen, haben einerseits einen unglaublichen Sittenverfall, eine Verrohung und Glaubenslosigkeit zu Folge gehabt, andererseits aber in ungewöhnlichem Masse den Gottesglauben vertieft und gestärkt. Die *Realität Gottes*, die objektive, die überwältigende Realität Gottes, ist von neuem, im Gegensatz zur subjektiven Verflüchtigung des Glaubens, in ihrer ganzen herzbezwingenden Übermacht erlebt worden. «Gott ist grösser als unser Herz»—dieses Johannes-Wort kann man als Überschritt setzen über

diese ganze Entwicklung. Verchiedenen Arten der Reliogiosität ist diese Entwicklung zugute gekommen, aber mit besonderer Wucht und Tiefe ist nicht eine pantheistische Gleichsetzung Gottes mit der Welt, der Natur u.s.w., sondern der *wahre Gott* erlebt worden als absolutes, letztes, alles bedingendes, lebendiges Leben, als *der* Heilige, als der Schöpfer, der absolute, alleinige Herr und der Erlöser. Dieser übermächtige Gottesglaube,—manchmal mit schroffer Überspitzung, mit zu starker Auseinanderreissung von Gott und Welt, sogar der erlösten Welt — ist z. B. von Karl Barth in prophetischer Kraft im Abendlande neu gepredigt worden. Mit ganzer Wucht ist diese Realität Gottes *in dem Durchbruche Gottes in die Welt hinein,* d. h. in der Menschwerdung des Sohnes, mit wahrhaft urchristlicher Gewalt von neuem geschaut und erlebt worden, und auch verkündet. Der christliche Realismus, der Logos, der wirklich Fleisch geworden ist, wirklich gelitten und wirklich gesiegt hat in Seiner Auferstehung von den Toten, ist wieder mit ganzer Kraft vor die Augen gerückt worden—auch dort, wo bisher eine subjektive Bloss — Innerlichkeits — Religion vorherrschte, so z. B. in der theologischen Lehre der weitesten Kreise des Protestantismus, gepaart mit einer Scheu und einem Unwillen die christlichen Heilstatsachen in ihrer ganzen Anstössigkeit; in ihrer ganzen Realität aufzunehmen. «Das Wort ist Fleisch geworden, und wir haben Seine Herrlichkeit gesehen». «Was da vom Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir beschaut haben und unsere Hände betastet haben — vom Wort des Lebens! Denn das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Ewige Leben, das bei dem Vater war und uns erschienen ist». Diese johanneischen Worte sind plötzlich eine Losung geworden auch für viele Vertreter der neueren deutschen und überhaupt der protestantischen Theologie. Und dabei hat sich auch der Geist der Patristik stärker fühlbar gemacht, die ja ständig, unablässig ihre Kreise zieht um diesen zentralen, einzigen Inhalt — die Botschaft von der Fleischwerdung. Ich denke an das herrliche Buch von *E. Brunner* «Der Mittler» (1927), das so stark von Irenäus beeinflusst ist und sich auch ausdrücklich auf Irenäus beruft, oder an das ganz in athanasianisch-johanneischem Geiste gehaltene Jahrbuch des Berneuchener Kreises, das der Lehre von dem Gottessohne gewidmet ist (Gottesjahr 1934: Ich glaube an Jesus Christus) oder an das ganz in patristischen Linien gehaltene schöne und tiefe Buch des schwedischen Theologen, Bischofs *Aulén:* «Christus Victor». Die Kraft des urchristlichen Zeugnisses, der übermächtige Realismus der urchristlichen *Sieges*botschaft, von dem die Väter und die ganze Alte Kirche so sehr erfasst worden sind, macht sich wieder geltend. Der Sieg Christi — in Seiner leiblichen Auferstehung — wird jetzt immer wieder von neuem betont von der protestantischen Theologie, die im Ganzen vor kurzem noch so wenig Verständnis dafür aufbringen konnte. Jetzt aber ist dies zum Hauptstück des Glaubens wieder

geworden. Man denke an das Buch von *Künneth* «Theologie der Auferstehung» (1933), an die Schriften von *W. Stählin* und von *Alfred Dedo Müller*, an die Aussagen von *Karl Barth* und *Brunner*.

Hier, in dieser Neubefruchtung aus der johanneisch-sieghaften Verkündigung der Urkirche, rückt der Protestantismus auch der Orthodoxen Kiıche wieder näher. Mögen nur unsere protestantischen Brüder immer tiefer in den Geist der urchristlichen Predigt, der urchristlichen frohlockenden *Siegesbotschaft* wieder hineinwachsen! — dort an den Quellen unseres Glaubens werden wir zusammentreffen.

Auch im Anglikanismus der Gegenwart spielt eine *Inkarnationstheologie*, im Geiste der Väter, eine ausschlaggebende Rolle. Wir wissen, welchen ungeheueren Einfluss auf die ganze religiöse und theologische Entwicklung der Anglikanischen Kirche innerhalb der letzten hundert Jahre — seit dem Anbruch der grossen Oxforder Bewegung von Keble, Newman und Pusey — die nähere Bekanntschaft mit den Kirchenvätern, und speziell den Kirchenvätern des Ostens, ausgeübt hat. Athanasius, Irenäus, Cyrill von Alexandrien, Chrysostomus haben den theologischen, speziell christologischen Gedanken des Anglikanismus befruchtet und inspiriert. Man denke an die theologisch-exegetischen Arbeiten eines Westcott, eines Lightfoot, oder an solche Werke aus der unmittelbaren Gegenwart, wie «The Incarnate Lord» von *Thornton* (1929), den Sammelband «Essays catholic and critical», oder das Buch «The Fullness of Sacrifice» (1930) von *N. Hicks* (jetzt Bischof von Lincoln). Aber auch die wunderbare, neutestamentlich und altkirchlich fundierte Lehre von der Kirche und ihrem Wesen des grossen russischen Laientheologen des XIX. Jahrhunderts, A. Chomiakov, hat grossen Anklang in England gefunden.

Aus dem Schauen Seiner Herrlichkeit — des Fleischgewordenen, einer echt-johanneischen, anbetenden, unablässigen Schau lebt die Ostkirche. Dieses Schauen Seiner Herrlichkeit ist wieder stärker in den Mittelpunkt getreten im religiösen Leben unserer protestantischen Brüder und in noch viel grösserem Masse in der leitenden Theologie des Anglikanismus. Hier können Brücken geschlagen werden, hier könnte die Orthodoxe Kirche den abendländischen Brüdern dienstbar werden — durch den Hauch des Urchristentums, der so stark in ihr wohnt.

Auch das Empfinden für die Realität der Kirche ist wieder lebendig geworden im Protestantismus, der beinah dafür Verständnis verloren hatte. Die Kirche ging plötzlich dem geistigen Auge auf als die grosse lebendige Gemeinschaft in Christo, als der Leib des Herrn, genährt aus dem Haupt, wachsend dem Haupt entgegen in lebendigem Wachstum und gegenseitiger Verbundenheit der einzelnen Glieder, als die werdende Fülle — πλήρωμα — des Christus, als unser neues gemeinsames, alle ergreifendes Leben in Gott — aus Ihm, durch Ihn, zu Ihm — das neue Leben des Geistes, verwan-

delnd, neuschaffend und heiligend uns alle, Leib und Seele zu Gliedern des verklärten Hern. Der Reichtum der der Kirche gegebenen Verheissungen und Geheimnisse, von dem im Epheserbriefe gesprochen wird — längst vergessene oder halbvergessene Geheimnisse unseres Zusammenseins in Gott, der Dynamik des gemeinsamen Wachstums in die Tiefe Christi, pneumatisch und konkret zugleich, hineinragend in diese irdische Wirklichkeit durch die Kraft des Menschgewordenen, der aus Seinem Leib baut — diese «Geheimnise des Reichtums unserer Erbschaft» traten wieder in den Gesichtskreis hinein. «Wir sind bestürzt, Tränen strömen uns aus den Augen», sagt z. B. einer der führenden Männer der französischen reformierten Kirche, *Wilfred Monod*, in seiner Ansprache während der «Semaine Protestante» in Valence (Südfrankreich) im Jahre 1930. Ähnlich sprechen von der Kirche *W. Zöllner*, *W. Stählin* in seinem wunderbaren, vom Geist des Epheserbriefes durchströmten und durchleuchteten Buche «Vom Göttlichen Geheimnisse» (1936) und viele andere. Und auch in der katholischen Theologie wird das Organische, das Lebendige, das Dynamisch-Gemeinschaftliche der Kirche von Neuem betont. Im XIX. Jahrhundert wurde es von *Möhler* und von *Scheeben* hervorgehoben, mit starker Anlehnung an die Lehre der Väter, in unserer Zeit von *Romano Guardini* und besonders den Benediktinischen Kreisen.

Auch das Sakrament des Abendmahls — längst schon zurückgedrängt aus dem Mittelpunkt des kirchlichen Lebens des Protestantismus — ist wieder in den Herzen als Sehnsucht erwacht, ist wieder mit Inbrunst erlebt worden als die Bürgschaft Seines Kommens und Seines Unter-Uns-Seins, als die grosse Liebes- und Erinnerungsgabe des in den Tod Sich begebenden Herrn, ja viel mehr noch — als *Seine geistig-konkrete* Gegenwart, und daher als die segensreiche Quelle der Heiligung und der Verklärung des Menschen, auch des materiellen Daseins, als das grosse Sakrament der Einheit der Kirche. Ich weise z. B. auf die Aussagen über das Abendmahl hin aus dem Munde der Vertreter verschiedener protestantischer Kirchen bei einer Privatbesprechung während der Lausanner Konferenz für «Faith and Order», die von Sir Henry Lunn in «The Review of the Churches» 1927 veröffentlicht wurden. Hier sind wieder nahe Anknüpfungspunkte gegeben an die altkirchliche und orthodoxe Auffassung von der Heiligen Eucharistie im Leben der Kirche.

Was sind die *konkreten* Fälle der Beeinflussung des christlichen Abendlandes durch die Orthodoxe Kirche in der Gegenwart? Kann man von vielen Fällen einer tatsächlichen Beeinflussung sprechen, oder bloss von gemeinsamen *Voraussetzungen*, die wieder im Protestantismus und im Anglikanismus (oder auch in der Römischen Kirche — in Bezug auf die Lehre von der Kirche als einem lebendigen Organismus) in stärkerem Masse als früher wach geworden sind? Wie gross der Beitrag der Orthodoxen Kirche zum religiösen Leben des christlichen Abendlandes in der Gegenwart sein

mag, überlasse ich lieber den Vertretern unserer christlichen Brüder des Abendlandes selber zu entscheiden und festzustellen. Es ist geziemender, dass sie es tun als wir. Hier nur ein paar ganz flüchtige Hinweise. Ganz stark war der Einfluss des religiösen Ringens Dostojewsky's und seiner Darstellung der Macht der wiederherstellenden Gnade, die auch den im tiefsten Abgrund sich wälzenden Sünder aufrichten kann, der Einfluss seiner religiösen Problematik, seiner inbrünstigen Christusliebe und seines Christusglaubens, seine Rechtfertigung der Welt Gottes durch das Kreuz Christi auf viele gläubige Geister des Abendlandes der Nachkriegszeit — so auf Karl Barth, Thurneysen und überhaupt die «Dialektische Schule». Die mystische Wesenschau der Kirche in der Lehre des grossen Russen Chomiakov hat auch ausserhalb Englands — und zwar in der Nachkriegszeit Anklang gefunden. Ich weise nur noch auf einige ergriffene Darstellungen der pneumatisch-johanneischen Eigenart der Ostkirche — so bei dem amerikanischen Presbyterianer Prof. *Adam Brown* (in seinem Buche über die christlichen Kirchen, in 1935 erschienen), oder bei dem holländischen Reformierten *Dr. Vissert t'Hooft*, dem Generalsekretär des Christlichen Studentischen Weltbundes (in dem Buche «Anglo-Catholicism and Orthodoxy. A Protestant View» 1933), oder in der Darstellung der östlichen Liturgie in dem schon erwähnten Buche des Bischofs *Hicks* von Lincoln «The Fullness of Sacrifice», oder auf die Hochschätzung des siegesfreudigen christlichen Realismus der Orthodoxen Kirche und ihres Zeugnisses von der überwältigenden Macht der Auferstehung in den Kreisen der Benediktiner von Marie-Laach oder der belgischen Benediktiner von Amay, aber auch in deutsch-lutherischen Kreisen (vgl. z. B. den Aufsatz von R. Stählin über die Osternacht in der Ostkirche in dem «Osterbrief» 1934 des Berneuchener Kreises). Es ist aber, wie gesagt, recht schwer, das wirkliche Ausmass der stattgefundenen Einwirkungen und Beeinflussungen festzustellen.

Eins aber steht fest. Es gibt eine Tatsache im geistig-religiösen Leben der Gegenwart von ganz ausschlaggebender, von ganz überwältigender Bedeutung: Das ist das Zeugnis der sterbenden und auch im Martyrium und Sterben treu verharrenden russischen Kirche. Das Martyrium der russischen Kirche ist *die grösste und ungeheuerste Tatsache* der gegenwärtigen allgemeinen Kirchenlage, ja — ich wage es entschieden zu sagen — der religiösgeistigen Lage der Gegenwart überhaupt. Ihre Bedeutung wächst weit über die Grenzen der russischen lokalen Kirche, ja auch über die Grenzen der Orthodoxen Kirche hinaus. *Hier wird die Theologie an dem Zeugnis geprüft.* Hier wird ein neues Leben der Hingabe entfacht, hier wird der christliche Realismus — der Glaube an den stattgefundenen Sieg Christi — bezeugt durch das Dulden und den Tod der Verkündiger. Und zugleich eins tritt mit Macht in Erscheinung: Die Wirklichkeit der Kirche Christi. Denn der befruchtende Samen des Martyriums *dort* ist eine Hefe der

Erneuerung des Glaubens und der Kirche *hier:* Im Osten und im Westen.

Dies ist der grösste und wichtigste, der schwerwiegende Beitrag der Orthodoxie der Gegenwart zur Erneuerung und zur Vereinigung des zerstückelten Leibes der Kirche.

Le président, M. Zankow, met ensuite en discussion le quatrième point.

d) **L'Orthodoxie et les problèmes présents de la vie.**

1) **L'Église et la culture.**

Puis la parole est donnée à M. Popescu, de la Faculté de Bucarest:

COMMUNICATION
DE M. TH. M. POPESCU, PROFESSEUR D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BUCAREST

L'Église et la culture.

Poser la question «*L'Église et la culture*», n'est ce pas vouloir mettre d'accord deux réalités différentes, voire opposées? C'est sous cet aspect de contraste et de conflit que d'aucuns les ont envisagées ou les envisagent encore. Pour beaucoup, en effet, parmi lesquels se trouvent des croyants et des non-croyants — quelques historiens, des philosophes, des sociologues et surtout les idéologues du socialisme et du communisme — l'Église est une institution obscurantiste, réactionnaire, ennemie du progrès et de la culture. On aime à se rappeler le peu d'enthousiasme que les premiers chrétiens témoignaient pour les beautés de la civilisation gréco-romaine, qui, dit-on, a été détruite par le christianisme, l'attitude réservée ou même mal disposée du monachisme à l'égard du monde, certaines mesures malheureuses que l'Église de Rome a prises contre des hommes de science, ses bûchers médiévaux, quelques encycliques des papes modernes même, en général la méfiance de l'Église envers certaines tendances et exigences de la civilisation, la lenteur qu'elle met à s'accommoder au rythme de l'évolution du monde, son attachement à ses principes et à ses traditions et des fautes que toutes les Églises ont parfois commises. On trouve donc des raisons pour affirmer que l'Église n'a rien à faire avec la culture, qu'elle va même à l'encontre de la culture. On se demande en conséquence si elle peut justifier son existence dans le monde civilisé et l'on croit volontiers qu'elle est condamnée à périr sans dommage pour la culture.

Ce ne sont pas de pures suppositions ou des réflexions théoriques; c'est l'opinion et le sentiment de beaucoup de nos «civilisés», un état d'âme pour lequel l'Église est, aujourd'hui encore, l'ennemie du monde, comme elle l'était pour ceux qui croyaient, il y a tant de siècles, que les chrétiens étaient un «genus hominum superstitionis novæ ac maleficæ» (Suétone, Vita Neronis 16), convaincus de la haine du genre humain: «odio humani generis

convicti» (Tacite Annales XV, 44). Il y en a qui pensent, pour tant d'autres motifs, que l'Église n'a rien à gagner d'une alliance avec la culture du monde et qu'elle doit s'en détacher pour son bien. Il y en a surtout qui pensent, au contraire, que l'Église et la culture peuvent s'entendre et collaborer, autrement dit que l'Église peut et doit s'occuper de la culture. En voilà assez pour justifier l'importance et l'actualité que le problème des rapports entre l'Église et la culture a pour un Congrès de Théologie orthodoxe.

A vrai dire, tout n'est pas faux dans la conception qui attribue au christianisme une certaine opposition à la culture. Il n'a pas, comme religion, des visées culturales. La religion lie l'homme à Dieu et l'oriente vers Lui. Elle affirme l'âme, l'immortalité, l'éternité, la vie dans l'au-delà. Sa fin ne s'arrête pas ici bas. Pour l'homme religieux — et je pense au chrétien — ce qui importe le plus c'est de pouvoir hériter le royaume de Dieu. Mais son règne n'est pas de ce monde (Jean XVIII, 36).

Le bonheur que les béatitudes promettent au chrétien est un bonheur spirituel, futur, céleste. Le but suprême du fidèle est donc de vivre heureux dans l'éternité. La vie terrestre n'épuise pas son existence. Elle n'est que la lutte qui doit couronner après la mort sa foi et ses vertus, son dévouement à Dieu, son attachement à la volonté divine. Le chrétien désire en priant: «*Ton règne vienne, ta volonté soit faite*» (Mathieu VI, 10).

La culture est au contraire action humaine destinée aux buts terrestres de notre vie, limitée et liée aux conditions d'ici-bas. Elle est l'œuvre spécifique de l'homme, correspondant à ses aptitudes, à ses besoins et à ses idéaux de maître de la terre. Dans son sens général, la culture, qu'on identifie souvent avec la civilisation, est la somme du travail humain, si grand et si varié dans ses actions multiples, travail qui a changé la face de la terre brute et les conditions matérielles et morales de la vie de l'homme primitif. C'est son apport à la vie. Dans un sens restreint, la culture est la formation de l'esprit, se rapportant à l'intellect et surtout à la morale.

On aime à estimer la culture par rapport à la nature: Par la culture l'homme élabore la nature, la conquiert, l'organise, la domine, en relevant sa capacité de penser et d'agir et sa majesté, qui l'élèvent au-dessus de tous les autres êtres de la terre. Elle est la tâche qu'il doit accomplir pour s'instruire, pour mieux vivre, pour progresser. La culture est la destinée naturelle, terrestre de l'homme. C'est pourquoi elle est, quand même, le lien de l'homme avec la terre qu'il habite et qu'il transforme par son travail. C'est pourquoi aussi elle est sujette aux conditions de la nature terrestre et humaine.

Elle diffère donc de la religion par sa genèse, par sa raison, par son but. La religion affirme Dieu et nous lève vers le ciel, la culture affirme l'homme et le penche vers la terre. La religion glorifie Dieu, la culture glorifie l'homme. La religion est transcendante et théocentrique, la culture est

relative et anthropocentrique. La religion, disons le christianisme, est le message de Dieu; il nous appelle à Lui, il nous sauve. La culture ne nous sauve pas, elle poursuit le bien-être sur la terre. Comme *Jacques Maritain* dit: «...la culture ou la civilisation est enracinée dans le sol de la vie naturelle, tandis que l'Église a ses racines dans le ciel de la vie surnaturelle» (*Religion et culture* (Questions disputées), Paris 1930, p. 57).

C'est par cette différence d'essence et d'aspirations que des conflits peuvent surgir entre le christianisme et la culture. C'est un conflit de principes et de tendances opposées. L'histoire le connaît sous différentes formes, à différentes époques. Nous en traversons une des plus graves: La crise de la culture moderne, à laquelle se lie une crise de la vie religieuse. C'est en même temps une crise des rapports entre le christianisme et la culture et c'est sans doute, par ses conséquences, la plus grave et la plus inquiétante que nous connaissions.

La culture moderne, nous en convenons, est brillante. Les sciences et la technique surtout atteignent des hauteurs inconnues jusqu'à présent. C'est un siècle de progrès entre tous, et il faut reconnaître ce qu'il a de réel et de bienfaisant. L'humanité n'a jamais disposé de tant de moyens— et de si perfectionnés—pour pourvoir à ses besoins et pour accroître son bien-être.

Malheureusement tout n'est pas bon et sain dans cette culture splendide. Si le Progrès quantitatif est indéniable, sa qualité laisse beaucoup à désirer. «Le progrès de la science appliquée, dit *Henri Davenson*, met entre nos mains des éléments de civilisation mais ne nous enseigne pas à nous en servir. Notre vie en devient plus complexe, si l'on veut plus riche, mais non meilleure. Que d'illusions soutenaient les bons scientistes de jadis!(¹).

Les voilà donc démentis par leur œuvre même. La culture moderne ne nous assure pas une vie meilleure. Elle est devenue une civilisation sans âme, déficitaire, faillie. Les théologiens ne sont pas seuls à le constater. Dans son livre déjà célèbre, le docteur *Alexis Carrel* accuse souvent la civilisation moderne d'avoir appauvri la vie spirituelle: «La civilisation scientifique, dit-il, nous a fermé le monde de l'âme. Il nous reste seulement celui de la matière» (*L'homme, cet inconnu*, Paris 1935, p. 211) Cette civilisation est entachée de grands défauts et de misères, dont nous sentons de plus en plus la gravité. Qu'on se rappelle les horreurs des guerres et des révolutions récentes, qu'on se rende compte combien de nos prochains souffrent de toute manière à cause des anomalies de la vie sociale, qu'on considère l'immoralité de la vie privée et publique, qu'on pense à tant de vices, de crimes, de suicides, d'affaires malhonnêtes, d'injustices, de spectacles inhu-

---

(¹) *Fondements d'une culture chrétienne*. Coll. Cahiers de la Nouvelle journée, 27. Paris 1932, p. 33.

mains, à l'âpreté des luttes politiques et sociales, à tant de manifestations matérialistes et païennes de la vie moderne.

Ce sont là des symptômes de chute, de rebarbarisation, d'inculture. Les mœurs, qui sont la plus haute expression de la culture, qui sont la culture même dans son sens le plus élevé et le plus pur, la culture de l'âme, les mœurs surtout s'endurcissent, les sentiments humains deviennent vulgaires, l'homme moral s'abaisse. *Berdiaeff* dit: «L'homme naturel, esclave de la nécessité, triomphe sur l'homme spirituel» (cf. *Un nouveau Moyen-âge. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe.* Traduit du russe par A.-M. F. 13e édition, Paris 1930, p. 21).

L'homme civilisé de notre siècle redevient, quant à son cœur, un primitif et un païen. C'est le résultat naturel de sa culture, qui est scientifique et technique sans doute, mais qui sacrifie les nécessités de l'âme à celles de la chair et préfère les jouissances présentes de la terre au bonheur futur du ciel. Car l'homme moderne vit pour la terre, pour aujourd'hui, il croit à son existence somatique et limitée, il professe l'indifférence religieuse et morale; il oublie Dieu et l'au-delà, oublie sa fin spirituelle, qui dépasse la vie présente, il se crée des idoles, il a le culte du plaisir, de l'intérêt, de la force, il devient égoïste, dur, sans scrupules, il poursuit le gain, la satisfaction de ses instincts et de ses convoitises. La modération, la pitié, la compassion, la douceur, la charité, la chasteté ont perdu leur valeur morale; elles sont des vertus mineures, qui n'honorent pas beaucoup l'homme émancipé, hardi et fort du XXe siècle.

Certes, ce n'est pas une constatation à généraliser, mais on ne peut nier que ce ne soit la tendance dominante et caractéristique de notre époque. C'est un état d'âme, une mentalité qui s'affirme, qu'on approuve, qu'on imite, qui va en se généralisant. L'aspect de la vie moderne en est une illustration, et sa perspective est loin d'être à ce point rassurante. Le monde vit dans un certain désordre moral, il en souffre, il en est inquiété. Il a la conscience d'être malade et d'avoir besoin de remède. Où le trouver? A nous autres chrétiens de nous demander: Comment l'Eglise pourrait-elle prêter son secours au monde civilisé souffrant, qu'est-ce qu'elle pourrait faire pour remédier à la culture déficitaire et déséquilibrée de notre siècle? Et tout spécialement, qu'est-ce que l'Eglise orthodoxe doit faire pour obvier, sur son terrain, à l'abaissement d'une culture qui menace d'entraîner dans sa décadence morale ses fidèles aussi et qui trouble déjà leur vie spirituelle?

On se demande, d'abord, si le christianisme peut aider au redressement de la culture et de quelle manière. Sa mission est religieuse. Comme religion du salut il peut contrarier la culture, il la critique même. On sait d'ailleurs que l'Evangile n'est pas un programme cultural.

«Le christianisme, a-t-on dit, n'est pas une méthode pour résoudre les difficultés temporelles» (*Henri Davenson*, op. cit. p. 107). Il sert aux besoins

de l'âme. Mais c'est précisément par quoi il peut servir aussi à la culture.

Toute religion a une influence sur la culture. La religion n'est pas seulement le lien de l'homme avec Dieu. Elle est aussi une conception de la vie, une norme de la vie, une discipline de la vie, une pratique. Elle n'est pas une préoccupation d'ordre purement métaphysique ou mystique. La doctrine religieuse est une réponse aux grands problèmes de l'existence et de la vie. Comme religion, le christianisme a des dogmes à croire et des préceptes à accomplir. Il est en même temps foi et morale, il impose une vie morale conforme à ses préceptes, compatible avec la foi, il transforme par celle-ci la vie humaine, il crée ainsi une vie nouvelle. Le christianisme donne à la vie un sens supérieur, il la soutient, il l'ennoblit, il la purifie, il la perfectionne. Le Seigneur a dit: *Je suis le chemin, la vérité et la vie»* (Jean XIV, 6); il est donc une vie nouvelle spirituelle.

C'est pourquoi le christianisme est une religion culturale par excellence. Il a créé les conditions morales, qui seules peuvent garantir le développement harmonieux de la vie humaine et de sa culture, d'une culture supérieure, solide et valable pour tous les siècles. «Il faut donc reconnaître, a dit *A. Cournot,* des harmonies originelles et primitives entre les principes du christianisme et les conditions essentielles des progrès de la civilisation moderne». *(Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire.* Nouvelle édition publiée par L. Lévy-Bruhl, Paris 1911, p. 659).

Le grand principe cultural du christianisme, je le répète, est d'ordre moral. C'est un tel principe aussi qui caractérise la vraie culture. Il n'y a pas de culture digne de ce nom sans morale. Une culture immorale est un non-sens; elle est synonyme de la perdition. La culture vise surtout à l'éducation de l'âme. Elle vit de l'âme, elle est là pour l'âme. Elle ne peut ignorer ni négliger ses exigences les plus légitimes, qui sont spirituelles et morales. On a raison de dire: «L'âme de la culture est la culture de l'âme» (¹).

En travaillant pour l'amélioration de l'homme, le christianisme travaille donc pour la culture. En sauvant l'âme, il sauve la culture. Il met en valeur et perfectionne l'âme humaine, qui est la source, le moteur, la raison d'être de la culture. Le plus grand et le plus bel idéal cultural, qui ait été proposé à l'humanité, a été l'idéal moral exprimé dans les paroles du Sauveur: *«Soyez donc parfaits, comme votre Père qui est dans les cieux est parfait»* (Mathieu V, 48). En affirmant le prix infini de l'âme, à laquelle, d'après l'Évangile, rien au monde ne peut équivaloir, le christianisme a élevé l'homme à la hauteur d'un être spirituel, digne de l'amour de Dieu.

C'est le christianisme qui a découvert l'homme intérieur, l'homme moral, qui a humanisé l'homme au vrai sens du mot, qui l'a cultivé plus

(¹) «Die Seele der Kultur ist die Kultur der Seele», cité par *A. Rademacher,* art. Kultur, dans le *Lexikon für Theologie und Kirche,* t. VI, Freiburg im Breisgau 1934, col. 292.

que toute autre religion ou philosophie, qui l'a perfectionné jusqu'à en faire un saint. C'est en moralisant l'homme que le christianisme l'a cultivé; c'est toujours en le moralisant qu'il le cultivera. Le monde n'a pas connu une force culturale de la valeur du christianisme, un générateur de culture de l'efficacité de la religion du salut.

Le règne qu'il prêche n'est pas en effet de ce monde. Mais le royaume de Dieu, que l'humanité sauvée par le Christ est appelée à hériter, est en nous déjà: «*Car voici, le règne de Dieu est au milieu de vous*» (Luc XVIII, 21). Il commence par notre conversion, par notre changement intérieur, par notre décision et par nos efforts de penser et de vivre en chrétiens, c'est-à-dire en hommes régénérés, sauvés par le Fils de Dieu. Dans notre conscience de chrétiens nous avons l'impulsion et le guide de notre vie et de notre culture même. Si l'Évangile n'est pas un programme cultural, il est quelque chose de plus grand et de plus nécessaire pour la culture de l'humanité: Il est l'esprit même de la culture, l'âme d'une culture vraiment supérieure, harmonieuse, bienfaisante, l'âme d'un programme de la culture, l'âme de la culture de l'âme.

L'Évangile a fait dès le commencement ses preuves, il les fait encore, Il a cultivé l'humanité. Le christianisme est venu à l'époque d'une culture florissante mais vicieuse. Il a été combattu, comme aujourd'hui, au nom de cette culture, dont les Gréco-romains étaient à juste titre fiers. On voyait en lui un danger pour la culture ancienne: c'est qu'il en montrait les faiblesses et préconisait une vie nouvelle, dont l'esprit était différent de celui du monde. Et cependant, «l'ennemi» de la culture a été le sauveur de la culture. Le christianisme a prêché et réalisé d'admirables vertus, il a donné l'exemple d'une vie morale inconnue jusqu'alors, il a créé une société dont la charité, la solidarité, le courage, la sincérité, la pudeur, la chasteté, la pureté, la dignité étaient reconnues par les païens mêmes. Dans le sein d'un monde en décomposition morale et sociale, le christianisme a fondé l'Église, la cité de Dieu, une communauté des saints. C'est ce qu'une religion pouvait offrir de plus beau et de plus indispensable à l'humanité: une société corrigée, régénérée, sauvée pour Dieu et pour le monde, gagnée à la vie et à la culture.

Le christianisme ne touchait pas directement aux institutions du monde. Il les laissait subsister, mais il leur apportait son esprit purificateur et animateur, l'idée et l'exemple d'une vie spirituelle, l'idée de la filiation divine de l'humanité, qui voyait en Dieu son père et son modèle de perfection morale, l'idée de l'égalité et de la fraternité humaines, de la destinée éternelle de l'âme, de sa responsabilité devant Dieu. C'est par quoi le monde ancien fut transfiguré, lui et sa culture aussi.

On sait que l'Eglise a été la sauvegarde de l'ancienne culture gréco-romaine. Epuisé par ses efforts et par ses abus, le monde ancien se mou-

rait. Il avait presque perdu le sens et le goût de la vie, il était rongé par ses vices et cessait d'être créateur. Les invasions des barbares le trouvaient dans cet état de défaillance et menaçaient sa culture. Les barbares ne pouvaient ni la comprendre et la maintenir, ni en créer une meilleure. La culture allait donc sombrer. Mais l'Église était là, forte et consciente de son devoir civilisateur. Elle devint la protectrice et la promotrice de la culture, elle sauva ce qui était à sauver de la culture gréco-romaine, elle la fit sienne et la transmit à travers le Moyen âge, au monde moderne. La culture moderne est dans son essence l'ancienne culture gréco-romaine transfigurée et transmise à nous par l'Église médiévale. Elle est pour autant l'œuvre millénaire de l'Église. Elle est une culture christianisée, autant que cela a été possible. La Renaissance et l'humanisme, les révolutions, les découvertes, le progrès général de la science ont contribué à en affaiblir l'élément religieux et le sens moral, à en faire une culture profane, laïque, voire antichrétienne.

L'initiative culturale que l'Église a eue durant le Moyen âge lui a échappé depuis. Elle l'a perdue de plus en plus par la faute du monde et par ses propres fautes. Aujourd'hui l'Église se trouve en face d'une culture mal disposée à son égard. Elle se voit mise de nouveau au ban du monde, et cette fois-ci son mécontentement est d'autant plus grand que ce mépris lui vient de son enfant adoptif et prodigue, qui est la culture moderne, cette culture qui, malgré ses tendances païennes, garde encore des idées morales et des institutions sociales dont le christianisme l'a dotée.

Le lien qui attachait la culture à l'Église est bien lâche, mais il n'est pas tout à fait rompu. Le christianisme, je le répète, se reconnaît dans beaucoup d'œuvres culturales de l'humanité moderne. Celle-ci professe à son insu maints principes foncièrement chrétiens, qu'elle tâche parfois de faire valoir contre l'Église même. La devise de la Révolution française, celles des nouvelles révolutions sociales, sont, en ce qu'elles ont de meilleur, des principes chrétiens. Ce sont des biens chrétiens appropriés par le monde, des biens religieux et moraux transformés en biens sociaux et culturaux. Le christianisme a toujours un droit de paternité sur la culture moderne; elle ne saurait le méconnaître. Le christianisme a le devoir aussi d'agir sur la culture; il ne saurait y manquer.

Le problème qui se pose à nous est précisément de faire valoir les droits de l'Église sur la culture et de la mettre en état de mieux accomplir son devoir envers elle, pour assurer de nouveau à la culture et à l'humanité l'assistance bienfaisante et salutaire du christianisme.

Mais quels peuvent être de notre temps les rapports entre lÉ'glise du Christ et la culture du monde, culture laïque, indifférente à son égard ou même opposée? Qu'est-ce que l'Église pourrait faire pour marquer de son esprit cette culture positiviste, individualiste, matérialiste? Comment l'Église pourrait-elle faire valoir son influence spirituelle sur une culture émancipée,

éloignée de l'Evangile, tournée vers des idoles, dont quelques-unes sont de véritables monstres? Comment l'Église pourrait-elle résister à tant de tendances contraires de la science, de la littérature, de l'art, de la presse, de la politique, de la mode, de la rue, à tant d'erreurs, à tant de frivolités, à tant de préjugés et de vices? Comment l'Église pourrait-elle tenir tête à tant de dangers mondains, comment les conjurer?

Il faut reconnaître que sa tâche est autant difficile qu'elle est grande. L'Église doit christianiser de nouveau la culture, mieux qu'elle ne l'a fait au Moyen âge et dans un monde qui n'est plus barbare. Qu'est-ce que l'Église apporte à cet effet au monde moderne, à sa culture paganisée?

Ce qu'elle leur a toujours apporté: La force morale de la religion, la loi salutaire du Christ, l'esprit et les vertus de l'Evangile, les mœurs et les institutions chrétiennes, sans lesquelles on ne peut bâtir pour la société une maison solide et sûre: l'idée de l'autorité divine, la hiérarchie des valeurs, le sens moral, un idéal qui dépasse la contingence. C'est par ce qu'elle reste attachée à la terre que notre culture est si relative, imparfaite, changeante, défaillante, impuissante à nous assurer la tranquillité, la confiance, le contentement, le bonheur de vivre. Elle a oublié l'image du royaume de Dieu et a perdu ainsi de vue le plan supérieur des aspirations humaines, condamnée de la sorte à s'employer exclusivement pour des fins toutes proches, provisoires, parfois mesquines. Qu'elle est vraie et belle cette parole de *Ernst Troeltsch:* «Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits», après avoir dit: «Das christliche Ethos stellt allem sozialen Leben und Streben ein Ziel vor Augen, das über allen Relativitäten des irdischen Lebens hinausliegt und im Verhältnis zu dem alles nur Annäherungswerte darstellt» (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1912. Tübingen 1919, p. 979).

Il ne s'agit pas de créer une culture toute nouvelle, il s'agit d'améliorer celle qui existe. Une culture nouvelle serait en principe désirable, mais elle est irréalisable. Elle ne peut être créée tout d'une pièce. La culture est l'œuvre des siècles, elle est une tradition profondément enracinée, qui ne peut être arrach e tout d'un coup de l'âme des peuples. Elle naît de cette âme et lui survit même.

L'Église n'aura donc pas à créer une autre science, un autre art, une autre technique, d'autres formes politiques, sociales ou même économiques. Elle ne peut anéantir ce qui existe, elle ne prétend créer de rien tout un monde nouveau et idéal, son monde à soi, qui n'ait aucun rapport avec le monde existant. Elle ne tue ni les pécheurs, ni les malades; au contraire elle s'adresse aux uns pour les corriger, aux autres pour les guérir. La culture moderne est pécheresse et malade; l'Église la traitera comme telle.

Comme toujours, elle aura le respect des institutions existantes autant que celles-ci accompliront leur fonction naturelle. Cependant, elle observera

leur marche, leur esprit, leurs faits, elle en montrera la faiblesse, elle en blâmera la déviation, elle en corrigera les défauts, elle en soutiendra les bons efforts, elle en recevra les bienfaits. L'Église ne doit rompre les relations avec la culture, elle ne peut lui tourner le dos, elle en a besoin, elle est appelée à l'assister.

Certes, l'Église n'est pas solidaire, à tout prix, de la culture. Elle ne peut lier son sort à celui de la culture, elle est et doit rester toujours au-dessus de la culture, une institution supra-culturelle, parce que surnaturelle. Son alliance avec la culture est conditionnée et limitée. Elle ne va pas jusqu'au bout, mais s'arrête là où la conscience de l'Église d'être le corps du Christ lui ordonne de s'arrêter. La culture peut errer, peut déchoir, elle peut même se compromettre.

La conception un peu outrée de *Spengler,* qui parle de la mort des cultures, a fait pousser à quelques-uns un cri d'alarme, qui conseille à l'Église de détacher la barque du christianisme, du navire de la culture qui va couler. *(W. Elert,* cité par *Manfred Schroeter, Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker,* München 1922, p. 119). Sous cette forme le conseil est peut-être exagéré et inopérant.

Il y en a qui, pour d'autres raisons, un peu mystiques, pensent aussi que les rapports entre le christianisme, qui vient d'en haut, et la culture, qui vient d'en bas, sont fatals pour le premier. Le contact de la culture souillerait le christianisme, comme le péché souille une âme pure. Je crois qu'il ne suffit pas de maudire la culture pour en sauver le christianisme. Je pense que le christianisme peut et doit garder des rapports avec la culture pour la réussite même de sa mission sociale. Si l'Église s'enfuyait dans le désert ou dans les monastères et y restait enclose, isolée du monde, elle ne pourrait exercer aucune influence sur celui-ci. L'ascèse et la mystique sont de belles fleurs chrétiennes, mais on ne saurait réduire le christianisme à elles seules. Les pécheurs et les malades que l'Église veut guérir et sauver se trouvent dans le monde.

La culture moderne est, elle aussi, je le répète, une malade. L'Église doit la traiter en conséquence, avec les précautions, sans doute, qui la préserveraient d'une contagion funeste. Car il importe, en effet, de savoir si l'Église peut faire des concessions à la culture et dans quel sens. Elle n'a qu'à se demander si son action est compatible avec l'Evangile, si elle s'accomplit dans l'esprit du Christ et du christianisme. Heureusement l'Evangile est si compréhensif et les traditions chrétiennes sont si sûres et si fortes, que l'Église ne risque pas de se méprendre en les respectant. C'est en appliquant ses principes évangéliques et traditionnels aux besoins de la culture que l'Église peut l'aider à se redresser.

La culture moderne est le grand trésor que l'humanité civilisée a amassé sur la terre; l'Église doit lui rappeler que ce trésor est fragile et périssable,

que les vers et la rouille le gâtent (Mathieu VI, 19). La culture moderne est caractérisée par une lutte âpre pour l'existence; l'Église doit rappeler à l'homme qu'il ne vivra pas seulement du pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu (Mathieu IV, 4) La culture moderne est la besogne de Marthe; l'Église doit nous édifier à l'exemple de Marie (Luc X. 38-42).

La culture moderne est la conquête du monde; l'Eglise doit apprendre à l'homme qu'il ne lui servirait à rien de gagner tout le monde, s'il perdait son âme (Mathieu XVI, 26). La culture moderne professe que la matière, le concret, ce qu'elle voit et ce qu'elle touche, est l'essence du monde et de la vie; l'Eglise doit crier sur les toits que la vie est plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement (Mathieu VI, 25).

L'Église doit lutter pour la primauté du spirituel, restaurer l'esprit dans ses droits. La culture est matérialiste; le christianisme a de quoi la spiritualiser. La culture est anthropocentrique; le christianisme la ramène à Dieu, qui est le créateur du créateur de la culture. L'Église ne s'attaquera donc pas aux formes de la culture; elle en jugera les intentions, l'esprit, le sens et tâchera de faire valoir les siens. Elle n'abolira pas la culture; elle l'accomplira, comme elle a accompli la loi et les prophètes, en lui apportant le correctif de la morale chrétienne et de sa conception de la vie. Le christianisme sera pour la culture le sel de la terre, la lumière du monde, la chandelle qu'on met sur un chandelier et qui éclaire tous (Mathieu V, 13-15).

Le rôle civilisateur de l'Église a été et sera toujours d'imposer l'ordre moral sur tous les autres. Dans la vie moderne cette valeur est renversée, foulée aux pieds, méconnue, décriée. C'est la grande cause des maux dont nous souffrons. L'Église doit rétablir l'ordre moral, qui seul permet à l'humanité de garder intactes ses institutions fondamentales, telles la famille et l'Etat. Elle doit redresser la valeur morale; elle seule peut le faire; sinon, la vie de l'humanité sera menacée—elle l'est déjà par des catastrophes morales et sociales, dont le commencement a été fait à deux extrémités du vieux monde civilisé.

Ces catastrophes, dont tous les chrétiens sentent la gravité et l'horreur, nous obligent à réfléchir sérieusement sur l'avenir de la culture, sur celui de l'Église aussi. Il faut réparer les fautes, s'il y en a; il faut faire ce qui n'a pas été fait. Il faut que l'Église gagne et forme les enfants, la jeunesse, le peuple. Elle doit aller les trouver partout où ils se sont égarés et les appeler à son sein de mère. Elle doit les éduquer en vue des batailles à livrer au mal et former en même temps les cadres de sa grande armée de fidèles, les esprits d'élite dans tous les domaines de la vie, qui pourront lui prêter leur secours effectif en toute circonstance et dans toutes les manifestations de la vie civilisée: dans la science, dans l'art, dans la littérature, dans la presse, dans la politique, dans l'économie, partout. L'Église ne peut pas créer, avons-nous dit, une science, une technique, une indus-

trie chrétiennes; mais elle peut former des savants chrétiens, des artistes chrétiens, des écrivains chrétiens, des industriels chrétiens, des commerçants chrétiens, des fonctionnaires chrétiens, des économistes chrétiens. C'est par eux tous que l'Église pourra faire pénétrer l'esprit du christianisme dans la culture, comme c'est par la masse toujours agrandie des chrétiens pratiquants qu'elle pourra opposer aux hordes barbares de l'Antéchrist une armée en état de résister et de vaincre, de sauver l'ordre et la culture.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur les moyens dont l'Église dispose pour christianiser la culture et pour la répandre chez les civilisés et les non-civilisés. C'est un problème de mission interne et externe, qui trouve sa solution à l'aide du culte, de l'école, de la littérature, de la presse, de la parole, des institutions philanthropiques, de tout ce que l'Église peut créer ou mettre dans son service salutaire.

J'ai cru devoir indiquer sa position de principe et de fait par rapport à la culture et montrer quelle attitude l'Église peut prendre à son égard, pour le bien de la culture, pour le bien de l'Église aussi. Il en ressort, pour résumer les constatations faites et pour préciser le point de vue que je viens d'exposer, que la religion et la culture sont des choses différentes, opposables par certaines de leurs tendances, mais accommodables sur le terrain de la vie, qui doit être servi et par la religion et par la culture, dans le but de la perfection morale et pour le bien de l'humanité.

La religion chrétienne veut transformer et sauver l'homme; la culture développe ses facultés et veut lui assurer la domination de la terre et le bien-être. Entre le christianisme et la culture, des rapports nécessaires se sont établis dès le commencement. Le christianisme s'est répandu dans un monde cultivé, il a profité de la culture, il l'a servie à son tour en la sauvant de la barbarie.

C'est à l'abri de l'Église et avec son assistance que la culture antique s'est continuée pendant le Moyen âge, c'est l'Église qui l'a transfigurée et l'a adaptée au monde chrétien, c'est sous l'influence du christianisme que s'est élaborée la culture moderne, qui a reçu de lui ses meilleures idées et institutions.

Les courants de l'histoire moderne l'ont poussée à l'écart, en l'éloignant de l'Église, sa mère adoptive. La culture moderne est, par ses tendances les plus caractéristiques, en opposition avec les aspirations religieuses et morales du christianisme. Elle a de quoi blesser les sentiments des fidèles du Christ et les inquiéter. Elle a de quoi inquiéter également le monde civilisé. L'expérience du communisme, nouvelle barbarie et nouveau paganisme, est effrayante. Elle menace la religion et la culture à la fois. Pour se sauver du désastre commun, l'Église et la culture doivent se tendre les mains, collaborer, s'entr'aider. Leur alliance est possible, elle est même nécessaire. Pour ce faire l'Église doit comprendre l'esprit du temps, et la culture doit

agréer le correctif du christianisme. L'Église ne peut faire siens des intérêts et des buts qui sont étrangers à son essence et à sa mission. Elle ne peut ignorer ni ce qui la sépare, ni ce qui l'approche du monde moderne. Elle doit s'ouvrir de nouveau le chemin vers le cœur de l'humanité errante, gagner le peuple, gagner les intellectuels, se former les champions et les héros pour les jours du martyre possible

La vraie culture, la culture de l'âme, en profitera beaucoup. Le christianisme la postule; il peut, en outre, la promouvoir et l'affermir par une transfusion d'esprit évangélique. C'est lui seul qui possède les principes et les moyens salutaires, qui pourraient apaiser les souffrances culturales d'un monde désorienté, déséquilibré. Ni les lois, ni la science, ni les institutions de ce monde n'ont la solidité et le prestige de la parole de Dieu. Elles sont l'œuvre de l'homme et du temps. L'Église est l'œuvre du Christ, elle est là pour l'éternité. Elle dépasse les hommes et les siècles, elle a pour soi la garantie d'une stabilité sans laquelle la vie humaine même ne serait pas possible.

La culture s'avance au contraire à pas rapides, elle varie sans fin, elle progresse avec le temps, elle est évolutive, elle s'enrichit et s'appauvrit sans cesse, elle est sans cesse inachevée; elle suit l'impulsion du moment, elle risque même des sauts dangereux, tandis que l'Église est conservatrice, elle modère l'évolution, stabilise les bons effets, retient et met en valeur tous les vrais biens de l'humanité. Par sa stabilité, elle assure la continuité, qui est une condition de la vie historique, elle la préserve des changements brusques ou arbitraires. La vie humaine ne peut se laisser entraîner par le courant des mouvements quotidiens, elle réclame un port sûr. Le christianisme le lui offre. Il a reçu du Christ «*les paroles de la vie éternelle*» (Jean VI, 68).

C'est ce que l'Église doit faire comprendre au monde civilisé et que le monde même commence à comprendre à la vue des mouvements qui arrivent à bouleverser l'ordre social et renverser les institutions fondamentales de l'humanité. L'Église doit apprendre aux hommes qu'ils ont toujours besoin de son abri et de sa direction.

Par sa culture, l'humanité s'est éloignée de l'Église et cherche même de s'en dispenser. En s'émancipant de l'Église elle s'est émancipée de Dieu aussi, non pas certes impunément. Le monde moderne a tenté de se créer dans sa culture une nouvelle tour de Babel, nouveau défi à Dieu. Il s'y réfugie, il s'y abrite, il croit y avoir édifié sa demeure stable et sûre sur la terre. Hélas, la nouvelle tour ne peut garantir non plus l'humanité contre le déluge. Les peuples, les classes sociales, les individus s'y disputent âprement plus de place et plus de pain. Les hommes civilisés s'entretuent au nom de leur culture et avec les armes fournies par elle. Au lieu du déluge c'est le feu qui menace la tour: Le feu des guerres et des révolutions. Elle craque déjà, la tour de la culture, et elle peut ensevelir sous ses ruines ceux qui l'ont bâtie.

L'Église doit sauver dans son navire tout ce qui peut être sauvé, non pas certes en l'attachant aux principes caducs du monde, mais en ramant consciemment vers le bord du salut, là où le Christ veille sur la destinée spirituelle de l'humanité. L'Église doit aider la culture, assurément, mais sans trahir le christianisme. Elle doit rappeler à l'homme que, si la culture veut lui assurer la domination de la terre, c'est à Dieu qu'appartient celle-ci et c'est lui qui en a fait don à l'homme créé. En un mot, l'Église doit ramener la culture vers Dieu, en faire hommage au Créateur et au Sauveur de l'humanité. C'est un devoir de toute Église digne de sa mission sociale.

Je dois, en finissant, dire un mot sur l'Église orthodoxe. Elle est jugée par beaucoup ne pas avoir joué un grand rôle dans l'histoire de la culture. C'est méconnaître son passé, son activité et son influence en Orient. Certes, l'Église orthodoxe ne s'est pas trouvée dans la situation de l'Église romaine, qui dut recevoir en Occident l'héritage de l'empire romain, mais son œuvre culturale est loin d'être méprisable. Dans un certain sens, l'Église orthodoxe a plus fait pour ses fidèles que l'Église de Rome même. Elle a été dans l'État la plus grande et la plus vénérable institution culturale, elle a cultivé la langue nationale, a créé une littérature, a eu son art, a créé des institutions d'une grande utilité sociale et nationale, a été l'école du peuple, l'a éduqué, en a modelé l'âme, lui a imprimé une piété spécifique, des vertus et des mœurs qui sont l'apanage de tout peuple orthodoxe. Je crois pouvoir affirmer qu'aucune autre Église n'a fait autant pour la culture nationale du peuple et surtout n'a développé chez ses fidèles la charité autant que l'Église orthodoxe. Si l'on tient compte du rôle que l'Église orthodoxe a joué chez les peuples qui ont perdu pendant de mauvais siècles l'organisation d'État, on doit reconnaître qu'elle mérite bien d'être appelée la mère de ces peuples et de leur culture, qui a été une culture médiévale, ecclésiastique et monastique, pieuse, harmonieuse, jusqu'au XIXe siècle.

Malheureusement la civilisation occidentale adoptée par nos peuples leur a apporté, avec ses biens, des idées irreligieuses et des préjugés anticléricaux. Il y en a beaucoup chez nous qui ont appris à dire que l'Église est une institution superflue. L'esprit laïque et franc-maçonnique, qui se fait sentir dans certains cercles influents, vient de renforcer cette conception injuste et dangereuse. L'Église orthodoxe se trouve dans une situation politique, sociale et culturale autre que les Églises occidentales. Elle n'a pas allumé des bûchers, elle n'a pas condamné des hommes de science, elle n'a pas brigué le pouvoir temporel, elle n'a pas profané l'Evangile et les autels, elle n'a pas mis la religion à la disposition des maîtres politiques. Certes, elle a eu aussi ses faiblesses, mais on l'a condamnée à tort pour les fautes des autres. Et l'on se méprend quand on reproche à l'Église l'inculture des peuples orthodoxes. Tous ceux qui connaissent l'histoire politique de l'Orient

reconnaissent que l'Église orthodoxe a été une institution providentielle pour ses peuples.

Sa place dans leur sein lui assure encore des avantages moraux qui lui permettent de travailler avec succès pour la culture des masses. Elle doit en profiter, avant que la direction du peuple lui échappe sous l'influence des idées malsaines importées d'ailleurs et qui lui disputent le droit sur l'âme du peuple. Elle doit tenir bon dans la crise, avec la conviction qu'elle a d'avoir été son pédagogue et sa directrice pendant les jours troublés du passé. Elle n'est pas évidemment obligée d'apprendre au peuple les sciences, la technique, la haute culture intellectuelle, mais elle doit d'autant plus former les mœurs, cultiver l'âme et travailler ainsi pour la santé de la culture, qui est la moralité.

L'Église orthodoxe l'a fait dignement dans le passé. Elle pourra le faire à l'avenir aussi, étant sûre que toute la culture du monde ne pourra jamais inculquer à l'âme humaine ce que l'Église peut lui inculquer par la parole du Christ et par l'exemple d'une vie morale digne d'être admirée et imitée, comme elle l'a été par les païens d'autrefois.

C'est par son prestige et par son influence morale surtout que l'Église pourra travailler toujours pour la culture. C'est en vivant comme de véritables chrétiens que les fils de l'Église pourront transfigurer de nouveau le monde civilisé et non-civilisé et sauver l'âme de la culture, c'est-à-dire la culture de l'âme.

Nos pères, les anciens chrétiens, avaient la conscience d'être, dans le monde, autre chose que le monde. Ils disaient même que le christianisme est dans le monde ce que l'âme est dans le corps (*Epître à Diognet*, chap. VI). Une page de l'épitre à Diognet est à cet égard d'une beauté et d'une clarté tout à fait caractéristiques et instructives. S'il me fallait indiquer à l'Église un programme cultural, je me permettrais d'y envoyer. Il en résulte qu'une culture meilleure réclame une humanité meilleure. La solution de notre problème, «l'Église et la culture», est celle-ci: Appliquer l'Évangile du Christ aux actions de la vie humaine, convertir l'homme au christianisme.

«Si donc — d'après la parole de l'apôtre Saint Paul — *quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature; les choses vieilles sont passées: voici, toutes choses sont devenues nouvelles*» (II. Corinthiens V, 17).

Le Président, M. Zankow, donne ensuite la parole à M. Zenkowsky de l'Institut orthodoxe de Paris.

COMMUNICATION
DE M. B. ZENKOWSKY PROFESSEUR A L'INSTITUT ORTHODOXE DE PARIS

Église et Culture.

La question des relations entre l'Église et la culture et les créations de cette dernière ne paraît, du premier abord, présenter aucune difficulté. Le christianisme ne détache pas l'homme de la vie. Au contraire il lui apprend comment traverser la vie régulièrement. Il ne nous contraint pas de nous éloigner de notre croix, mais au contraire nous exhorte d'accepter cette croix, de la porter, de prendre part à la vie en chrétien, de supporter ses soucis et ses problèmes, mais seulement de concevoir et porter cette croix de la vie dans la lumière du Christ. D'après un écrivain religieux russe (Gogol), chaque homme, en tout lieu et en toute circonstance, peut et doit agir en chrétien. Renfermant en soi «la parole de la vie éternelle», le christianisme nous apprend en même temps à comprendre dans la lumière de ces «paroles de la vie éternelle» tout ce qui nous entoure. Parmi les vanités et les soucis de «ce siècle», il jette dans notre âme la semence du Royaume de Dieu, lequel, dans son essence, est surtout «au dedans de nous-même». Il s'allume comme un flambeau de vérité et d'amour dans nos cœurs et, par cette transformation du cœur, apporte au monde la puissance du salut qui se conserve dans l'Église. Cela implique que, pour le chrétien, toute la vie terrestre peut et doit rayonner de lumière éternelle. Tout ce qui est ici-bas doit être transformé par son enracinement dans la vie éternelle. Rien de «naturel» ne doit être rejeté, mais tout doit être transformé dans un cœur purifié. Ceci est le principe essentiel de l'éthique chrétienne: toute la vie, depuis les plus humbles réalités de la vie quotidienne jusqu'aux plus hautes réalisations de la culture, doit être liée intimement avec l'Eglise, doit être bénie et éclairée par cette union avec elle («otserkovléniě»).

L'Église n'admet pas simplement toute culture, tout geste historique, mais tend à ranimer cette culture par l'idéal chrétien, à lier toute création avec le thème du salut et de justifier ainsi la culture, c à d. de la libérer, ainsi que la vie, de toute ténèbre et péché ou, pour ainsi dire, la «sauver». Il faut souligner avec force que le message du salut s'adresse non seulement à notre âme, mais à tout notre être, à toute notre activité Ainsi, comme la résurrection est le salut de l'homme dans toute la plénitude de son être, ainsi le Royaume de Dieu est l'image idéale de tout ce que nous appelons «culture». C'est la consécration et la transformation de la vie dans la plénitude de ses manifestations. Le christianisme nous apprend que, par l'incarnation du Fils de Dieu, «le Royaume de Dieu s'est approché», c. à d. que le chemin de la lumière et du salut de l'existence tout entière s'est ouvert dans sa plénitude. C'est pourquoi l'idéal du Royaume de Dieu est

l'expression chrétienne de ce que, dans l'ordre naturel, l'humanité cherche à exprimer par des réalisations culturelles.

Pourtant, il serait superficiel de ne voir que cette attitude positive du christianisme envers la culture et de méconnaître un certain aspect négatif de la question tout aussi essentiel. Il ne s'agit pas de l'antagonisme entre les tendances contradictoires, mais d'une tragique antinomie. Celle-ci, essentielle à tous les problèmes de la vie, est exprimée avec une grande force dans l'Ecriture Sainte, depuis le fait du mariage et jusqu'à n'importe quelle manifestation de la sagesse humaine, la «sagesse de ce siècle».

Cette antinomie que le Christianisme introduit dans les questions de l'existence et de la culture, apparaît parfois comme une simple discordance, un désaccord, alors qu'il s'agit d'un côté très profond du christianisme. Il est inadmissible que, sous prétexte d'harmonie ou de simplification, on défigure le christianisme en le réduisant à un des éléments du dilemme. Dans l'histoire ont prévalu les tendances négatives, l'ascétisme ayant poussé à l'abandon de la culture. Se basant sur les paroles de l'apôtre Jean: «n'aimez pas ce monde ni tout ce qui est de ce monde», on a voulu maintes fois présenter l'attitude chrétienne devant la vie comme une fuite nécessaire. Souvent autrefois, et même encore maintenant, on a prétendu faire de cette fuite la seule possibilité d'atteindre le salut; d'où une déformation dogmatique du Christianisme et un appauvrissement du sens même du message du salut. Certes, on ne peut nier, au point de vue dogmatique, le caractère central du problème du salut (comme le montre bien l'histoire des doctrines dogmatiques) mais, encore une fois, cela n'entraîne nullement une opposition à la culture. A la lumière du message chrétien du salut, on constate que tout ce qui est trouble dans l'homme et dans la nature doit disparaître avec la victoire sur le péché (Rom. VIII.21). C'est précisément cette lumière qui nous permet d'apprécier à leur juste valeur la conduite de l'homme et sa vie intérieure. Quant aux manifestations extérieures de la culture (langue, mœurs, organisations économiques, sociales, politiques, activité scientifique et artistique) tout porte le sceau fatal du péché et ne pourra s'en libérer complètement tant que ne sera pas arrivé le Royaume de Dieu et que le salut des hommes ne sera réalisé intégralement. On ne peut séparer les hommes de leurs œuvres. L'humanité et la culture font un tout vivant et anthologique et il n'est pas possible de concevoir comme réalisé le salut des hommes sans que toute leur activité ne soit pénétrée par ses rayons. Donc le problème du salut comprend, non seulement la victoire sur le péché et la mort, mais aussi la victoire sur toutes les émanations ténébreuses, toutes les manifestations du péché, puisque d'après S[t] Paul il ne se borne pas aux hommes et intéresse la nature tout entière. A plus forte raison comprend-il toutes les bases de la culture, ses principes et son développement historique.

Mais s'il est vrai que la position centrale du problème du salut n'entraîne aucune opposition de principe envers la culture, une telle opposition a eu des racines psychologiques qui subsistent encore jusqu'à nos jours. Le problème du salut, fixé au centre de la conscience chrétienne, acquiert souvent un caractère disproportionné et exclusif, devient une idée étroite et appauvrissante. On rencontre à chaque pas des gens qui vivent, qui aspirent profondément, de tout leur cœur au salut, mais cependant le conçoivent d'une façon égoïste et individuelle bien que notre Seigneur, par Son œuvre rédemptrice, ait sauvé l'humanité dans sa totalité. Il n'y a rien de plus opposé au message du salut qu'une telle restriction, malheureusement fréquente en fait dans la vie. Au contraire, l'impossibilité du salut par nos propres moyens correspond à ce fait que tous les individus constituent une unité dans le corps mystique de l'humanité. La sainteté de certains hommes ne peut les arracher à cette union mystique avec l'humanité entière. Mais autant est fallacieuse l'idée d'un salut obtenu dans l'isolement des autres hommes, autant le serait aussi la tentative de séparer l'homme de son œuvre, de toute sa culture. Le problème du salut est plus profond, plus vaste que nous ne le concevons ordinairement. Central dans l'économie universelle, il dicte donc l'attitude à prendre à l'égard des problèmes de culture. De même dans l'être humain il n'y a rien de «naturel» qui ne subisse l'effet de l'association profonde et inexplorable du bien et du mal en nous (le bon grain et l'ivraie de la parabole). La culture est soumise à cette dualité foncière et indestructible de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal. Voilà pourquoi l'attitude rationaliste ne se justifie pas plus à l'égard de la culture qu'à l'égard du monde caché de l'âme. L'histoire et la culture, aussi bien que la nature entière, ont souffert du péché de l'homme. Comme dans la parabole, l'ivraie pousse à côté du bon grain encore maintenant. Donc la culture aussi est antinomique et par conséquent objet du salut, attend sa transfiguration.

Le caractère antinomique de la culture interdit au chrétien une attitude intégralement optimiste ou pessimiste à son égard: ni enthousiasme aveugle pour le progrès de l'histoire, ni adversité implacable. Le chrétien doit participer à l'histoire en toute conscience sans contrainte, sans jamais oublier toutefois que ni la culture, ni le progrès historique ne sont nullement neutres quant à leur nature, mais à doubles faces.

La tragédie de toute culture c'est d'être traversée par l'ombre du péché. Quand il s'agit de la culture des peuples chrétiens, cette tragédie gagne en profondeur et se manifeste toujours par l'absence de toute fusion entre l'Eglise et la culture. Le problème des relations de ces dernières est donc *le problème fondamental dans la philosophie chrétienne de l'histoire*. Ce dualisme dans l'histoire n'est point celui «de Civitate Dei» qui oppose à la Cité de Dieu - Église tout le paganisme, toute la marche «naturelle» de

l'histoire. Bien que Saint Augustin eut tort d'avoir poussé trop loin cette opposition, le problème conserve toute son activité. Ce qui est plus grave cependant, c'est qu'il existe un autre problème irrésolu qui ébranle les destinées des peuples; un autre dualisme, à l'intérieur de la Cité de Dieu celui-là, et il provoque la souffrance du monde entier. Laissant de côté les grandes divisions doctrinales et envisageant la chrétienté dans son ensemble, nous constatons l'existence, dans son sein même, d'une vaste et influente zône de vie en marge de l'Église. Les chrétiens eux-mêmes mènent aujourd'hui une existence hybride, tantôt demeurant dans l'Église, tantôt se passant d'elle. Cette manière de vivre, on a eu tort de voir en elle une manifestation du «néo-paganisme»: le paganisme était très homogène et restait religieux dans sa philosophie, son art et sa vie, tandis que nous remarquons, justement, dans le monde chrétien, en la dislocation de son intégralité intérieure, un douloureux dualisme dans l'âme chrétienne qui, sans abandonner d'une manière visible l'enceinte de l'Église, ne l'a pas moins fait intérieurement. Les dehors mondains de cet abandon empêchent de saisir son fond tragique. A considérer l'histoire des peuples chrétiens de l'Europe, on ne peut nier que l'apparition des phénomènes comme la sécularisation ou l'idée d'une culture «neutre» fut inévitable et par là même, à ne pas en douter, providentielle. Il suffit de mentionner ce dualisme, présent non seulement dans «l'idéologie» des peuples chrétiens, mais dans la vie de l'Église elle-même, tel un élément étranger à l'Église, énigmatique et fatal. Le problème des relations entre l'Église et l'Etat, par exemple, est une des manifestations de ce fait, que, par une logique mystérieuse, par les lois indicibles de Dieu, l'Église a absorbé beaucoup d'éléments étrangers à sa nature même. Plus que jamais gardons présents à notre mémoire les enseignements du Credo: «L'Église une, sainte, catholique et apostolique» *est l'objet de la foi.*

Il est évident que l'Église, par sa nature même, est *théocratique* c.à.d. qu'elle aspire à devenir le cœur et la base de toute vie, de toute activité vitale. Séparons toutefois l'idée de la théocratie de son sens dévié, de la conception purement superficielle qu'on avait d'elle au Moyen Age (et qui d'ailleurs s'est conservée jusqu'à nos jours dans le catholicisme romain avec ses prétentions au pouvoir temporel du primat de Rome). Pour nous, orthodoxes, l'idée de théocratie a une autre signification, tout intérieure. Elle est l'expression de l'idée que tout dans la vie doit obéir à la loi du Christ. C'est une idée d'intégralité, de Christo-centrisme, d'ecclésio-centrisme tant dans l'homme que dans toutes les manifestations de sa vie privée et publique. Tout doit être lié à l'Église, rechercher sa puissance sacrée, s'enraciner en Elle, et, par Elle, obtenir un sens. La conception superficielle de la nature théocratique de l'Église que l'on trouve dans le catholicisme romain, a provoqué la rupture avec la culture occidentale; cette dernière s'est déclarée «autonome». Mais le sécularisme culturel de l'Occident garde sa liaison

avec l'Église bien qu'invisible et tout intérieur: fidélité à l'esprit de l'Église, malgré la forme rejetée. Telle l'idée de la liberté ou celle de l'humanisme, où nous sentons souvent un écho réel du message évangélique.

Un autre écho se fait sentir dans la culture laïque de l'Occident, celui d'un entendement superficiel de l'idée théocratique; le péché de l'Église occidentale continue d'agir en dehors des limites de l'Église. Je parle de ce qu'on appelle «totalitarisme»... Tout en étant ses défigurations, les dictatures modernes n'en sont pas moins une réitération de la théocratie moyenageuse. Le principe totalitaire, c'est le christianisme qui l'a apporté au monde, comme le principe de vie intégrale. Mais la conception extérieure de cette idée, fatale pour les destinées du christianisme en Occident, continue à agir dans l'étatisme, le nationalisme, et l'économie politique sécularisés.

Notre conception orthodoxe a toujours été plus intérieure, quoique plus d'une fois nous avons succombé à la tentation de lui substituer une conception extérieure, palpable. L'anthropologie revêt chez nous un caractère différent de celui qu'on trouve à l'Occident [1]. Il faudrait dire la même chose de la conception de l'univers. Plus qu'en Occident s'est conservé chez nous le cosmisme foncier du Christianisme [2]. De ce fait le problème historique s'est toujours manifesté chez nous différemment. La nature théocratique de l'Église ne nous a jamais induits dans la tentation du cléricalisme. Plutôt au contraire. On remarque dans l'Orthodoxie, non seulement l'indifférence à l'égard du pouvoir temporel, bien plus, plutôt une conciliation extrêmement facile avec n'importe quel pouvoir, frisant même parfois l'asservissement de l'Église par les pouvoirs civils Dans cet asservissement (d'ailleurs tout extérieur), on devine une certaine aversion pour le pouvoir, tandis que «l'adaptation» est si souvent accompagnée d'un sentiment presque cynique à l'égard du pouvoir convoité même, ce dernier n'étant en somme qu'une quantité négligeable d'un point de vue plus élevé. Tout cela est à prendre en considération pour avoir une juste notion de l'attitude orthodoxe devant l'histoire.

Nier l'importance de l'action historique est tout aussi étranger à l'orthodoxie que d'identifier le cours de l'histoire avec l'édification du Royaume de Dieu. (Cette identification est inhérente à l'exégèse romaine, qui considère le pouvoir temporel comme une force pour la réali-ation du Royaume de Dieu). Dans la conscience orthodoxe, la philosophie de l'histoire doit être établie dans les termes de l'idée de «l'incarnation» de l'Église et de sa force salvatrice dans la procession historique, par l'illumination intérieure du cœur (celui-ci étant le fond de l'homme) et par la lumière de l'Evangile.

---

(1) Cf. mon livre «Questions d'éducation dans la lumière de l'Anthropologie chrétienne», 1934 et l'article «Das Böse im Menschen». (Recueil d'Anthropologie chrétienne. Genève, 1937).

(2) Cf. mon article «Le problème du Cosmos dans le Christianisme» dans le livre «Tradition vivante» Paris, 1937.

Voilà l'attitude de principe de l'Orthodoxie dans le problème de la culture et de l'action historique. Tout en restant sur le terrain de l'idée théocratique, l'Orthodoxie est complètement étrangère à l'utopie romaine de l'usurpation par l'Eglise du pouvoir temporel. En son essence l'Orthodoxie est, en général, complètement étrangère à l'esprit d'utopisme, si caractéristique pour toute l'attitude de Rome et pour les influences des temps nouveaux, si intimement liées à Rome. Car l'utopisme n'est rien d'autre qu'une tendance à résoudre le problème du Royaume de Dieu dans l'histoire *par les forces naturelles de ce monde*. Tant que Rome s'appuie, avant tout, sur le bras séculier du papisme, non seulement elle défigure le Christianisme, mais contracte une grave maladie spirituelle. D'autre part, l'Orthodoxie, qui s'est préservée de la tentation de concevoir la théocratie d'une façon matérielle, s'est trouvée et reste devant un autre danger. La mission de l'Église (pénétrer dans les cœurs des hommes, et, par leur transformation intérieure, transformer la réalité historique) est envisagée dans l'Orthodoxie d'une façon normale. Mais il peut arriver (comme ce fut le cas plus d'une fois) que, dans ses efforts de trouver les voies intérieures, de doter l'histoire d'un caractère confessionnel et ecclésiastique, l'Église se trouve impuissante devant les énergies extérieures de l'histoire et devienne son esclave. Notons cependant que cela concernait presque exclusivement les rapports entre l'Église et l'Etat sans toucher aux autres sphères de la culture. Dans les pays orthodoxes, l'Église était presque toujours prisonnière de l'Etat et, de ce fait, sa puissance historique se trouvait de beaucoup affaiblie. La liberté idéale de l'Église, telle que nous la concevons, n'est point dans la liberté extérieure (idée romaine) mais dans l'autorité spirituelle de l'Église, dans sa fidélité intérieure à ses principes. Il faut dire aussi que, sauf ce qui concernait la politique, l'œuvre culturelle était chez nous en relations normales avec l'Église. Les rapports sociaux, la famille, l'activité scientifique et artistique — tout cela était peu et faiblement animé par l'esprit de l'Église mais, malgré tout, l'Église distribuait, là aussi, sa lumière rayonnante de vérité et d'amour. Lentement, invisiblement, mûrissait la culture orthodoxe dans les pays de l'Orthodoxie, car, malgré tout, l'Église y était, de tout temps, la propagatrice de la lumière du Christ, sans chercher, cependant, à tout revêtir du caractère ecclésiastique extérieur.

Mais depuis le siècle dernier cette situation a beaucoup empiré. Notre rapprochement avec l'Occident et sa culture (car au XIXe siècle tous les peuples orthodoxes sont entrés en contact étroit avec l'Occident) s'est révélé comme une terrible épreuve que nous supportons mal. Une crise profonde et dangereuse a atteint sa profondeur en ce siècle malheureux, chez les peuples orthodoxes. Elle leur réclamait un remaniement de la conception des rapports entre l'Église et la culture. Je crois qu'actuellement nous sommes amenés à formuler l'idée de la culture orthodoxe, c. à d. ce qui, à

l'époque précédente, se passait presque inconsciemment, doit aujourd'hui devenir un mot d'ordre défini de l'idée motrice. Ne pouvant m'entendre ici sur les principes, je ne m'arrêterai que sur quelques points qui me permettront de mieux exprimer ma pensée.

***

La rupture entre la culture et l'Église à l'Occident (la sécularisation) était au fond la révolte des forces chrétiennes de l'histoire contre la pression extérieure de l'Église. Rome à toujours combattu le principe de la liberté et conçu l'autorité de l'Église dans le sens purement extérieur. C'est au nom de la liberté qu'a eu lieu le divorce des puissances culturelles et religieuses en Europe. L'idée de la liberté a reçu alors le sens de l'indépendance à l'égard de l'Église et devint la base de l'individualisme qui, sous beaucoup de formes, continue les traditions de la Rome antique, mais, évidemment, dans une transcription chrétienne. L'individualisme occidental affirme non seulement le principe personnel à outrance, mais aussi la responsabilité personnelle renouvelée quant à son expression. Il y a donc des traits chrétiens dans l'individualisme occidental, mais il y a aussi une opposition tragique entre le principe personnel et l'Église. L'individualisme occidental s'est uni si profondément à la sécularisation, avec ce qu'on dénomme «l'autonomie» des sphères culturelles, que la voie de retour à l'Église autrement que par le renoncement à sa liberté au profit de l'autorité temporelle de l'Église, lui est fermée... Sans approfondir ce problème compliqué et tragique du Christianisme occidental, notons que nous autres, orthodoxes devenons aussi partiellement intoxiqués par cette opposition, qui n'a rien de naturel, entre la liberté et l'Église. Mais depuis les dernières années, une sécularisation a aussi commencé à se manifester chez nous, quoique d'un autre genre que celle de l'Occident. La conception spirituelle des rapports entre l'Église, l'histoire et la culture nous libérait des tentations du cléricalisme et de la théocratie matérielle. Mais, en même temps, elle ouvrait les portes à un autre danger : l'asservissement à l'histoire, à la culture. Comme conséquence de l'influence occidentale, il s'est créé chez nous une idée, actuellement très répandue, de la «neutralité» de la culture, mais cependant cette idée avait un tout autre sens qu'en Occident.

En Occident la «neutralité» était anticléricale, mais, par ce fait même, liée à l'Église. Tandis que chez nous, «neutralité» signifie *indifférence* à l'égard de l'Église, indépendance non seulement matérielle, mais aussi spirituelle de l'histoire et de la culture vis à-vis de l'Église. La sécularisation occidentale, au fond, est beaucoup plus empreinte de religion que chez nous. Elle est profondément et indissolublement liée à la tragédie religieuse de l'Occident, à l'idée persistante de la théocratie matérielle de l'Église romaine. Quant à notre Église, elle n'a jamais agi dans les voies matérielles

de la théocratie, elle ne prétendait qu'à l'influence spirituelle, qu'à l'illumination de tout par sa lumière. Le principe de la sécularisation, importé chez nous de l'Occident, y perdit son intensité religieuse et se transforma en une indifférence intérieure envers l'Église, ni provoquée, ni méritée par elle. L'Église orthodoxe n'a jamais entravé la liberté des recherches; n'a jamais empêché la liberté de création culturelle et a suivi avec patience, d'un regard maternel, les déviations de la voie de la vérité. C'est pourquoi, dans notre sécularisation, il n'existe aucune lutte contre l'Église et c'est donc d'autant plus pénible de contempler le refus spirituel de la culture de se laisser bénir et consacrer par l'Église. Il est évidemment difficile de juger de la profondeur de ces procès chez les peuples orthodoxes, mais il n'en demeure pas moins ce symptôme alarmant de la pénétration du venin sécularisateur dans le fond des âmes des hommes d'actions culturelles. J'ai en vue l'utopisme mentionné plus haut et qui est une des expressions de la maladie de l'esprit. L'utopisme, je l'ai déjà dit, est une tentative de résoudre le problème du Royaume de Dieu par les forces de l'histoire, donc sans Dieu. Dans la culture russe «l'esprit utopique» s'est manifesté d'une façon très rigoureuse et variée [1]. Je ne puis rien dire des autres peuples orthodoxes, ne connaissant pas de phénomènes analogues chez eux. Mais, même ce que nous voyons seulement dans la culture russe, est un phénomène inquiétant, *qui témoigne de l'obscurcissement de la conscience religieuse*. Non seulement nous devons reconnaître jusqu'au fond l'idée de la culture orthodoxe, comme liée intimement et essentiellement à l'Église, mais il nous faut aussi reviser sérieusement la philosophie culturelle, afin de séparer toute création culturelle de toute défiguration ou tentation qui se serait infiltrée en elle. Nous sommes devant un problème d'un caractère d'époque, ayant une importance non seulement pour nous autres, orthodoxes, mais aussi pour le monde chrétien tout entier. La tragédie de l'histoire européenne est liée justement à une fausse conception des rapports entre la culture et l'Église. Autant en Occident le rétablissement d'une liaison normale entre la culture et l'Église paraît presque impossible, autant l'ouverture des voies de la culture orthodoxe apporte avec elle l'ouverture d'une nouvelle ère, non seulement pour nous, mais pour le monde chrétien tout entier. Un retour conscient à l'idée théocratique est certes nécessaire, mais avec le maintien du principe de la liberté, c.à.d. sans tentative d'usurpation du pouvoir temporel historique. Un retour à la conception purement chrétienne, c.à.d. spirituelle, de l'idée théocratique, serait un retour vers l'idée de la *culture ecclésiastique*, vers la prépondérance de l'Église dans l'œuvre de la création historique et culturelle, mais ceci par l'illumination

---

(1) Cf. mon esquisse «Geist der Utopie im russischen Denken» («Occident u. Orient»).

de notre cœur et non par l'oppression de la liberté. *Le sens véritable du message chrétien de la liberté* doit être proclamé au monde. La déformation que ce message a subie dans l'Église romaine a créé le phénomène fatal de l'individualisme nouveau, auquel nous opposons notre principe de «sobornost» [1]. Notre individualisme orthodoxe ne trouve pas son compte dans l'isolement de la personnalité mais dans son épanouissement, dans sa présence à l'Eglise, dans son union spirituelle avec ses puissances divines. Sans développer ici ces questions importantes et complexes, je me bornerai à noter que nous devons revenir, par une connaissance vraie de la liberté, à ce qui a été dit à ce sujet par notre Sauveur: qu'elle consiste à demeurer dans la vérité (Jean, VIII, 32). Le don de la liberté [2] se réalisera en nous par notre communion avec la vérité, c. à. d. par notre vie dans l'Église. Autrement dit le don de la liberté ne se révèle que très faiblement et très partiellement dans le principe de la liberté formelle qui est inhérente à l'homme, indépendamment de son union avec l'Église. Le mystère de la liberté (mysterium libertatis) consiste précisément en ce que nous sommes libres seulement dans l'Église, seulement avec l'Église et seulement par l'Église, ce qui veut dire que le sujet et le détenteur du don de la liberté c'est l'Église, comme une union vivante, une union entre Dieu et l'homme. Quant à l'homme isolé et séparé de Dieu, il ne peut réaliser en soi le don de la liberté. La doctrine de la nature de «sobornost» de l'esprit est peut-être encore plus importante, la doctrine d'après laquelle la vérité est révélée à l'Église en son unité organique et non pas à un homme en particulier. Sans entrer en détails de ces sujets complexes, nous ne ferons que les mentionner pour que l'idée du personnalisme orthodoxe puisse être dûment opposée à l'individualisme.

L'Église est la source de la culture, sa base, mais elle n'oppresse pas la liberté individuelle. Elle cherche son illumination par la purification et la consécration du cœur. Pour cette raison, les voies de la création culturelle ne restent nullement en dehors du problème essentiel et central du salut, car la puissance salvatrice doit pénétrer toute la puissance créatrice de l'âme. La création culturelle n'est donc pas par soi-même une puissance de salut, mais demeure tout de même un sujet de purification salvatrice par la grâce, comme l'est notre âme avec tout son péché. L'antinomie essentielle de l'attitude de l'Église devant la culture est précisément l'expression de la reconnaissance de sa valeur et, en même temps, de la conscience de son asservissement au péché. L'œuvre culturelle remonte, par ses racines, à l'activité de l'image de Dieu en nous, mais en même temps elle est soumise à

---

(1) Ce mot correspond au terme «catholicité» mais possède une nuance particulière: idée d'une union mystique en le Corpus Christi, le devoir et l'état de l'unité.

(2) V. mon esquisse «Le don de la liberté», Paris, 1932.

l'action du péché entré dans l'humanité. C'est pourquoi accepter la culture ne revient pas à écarter la bénédiction et l'aide de l'Église mais, au contraire, l'exiger. Seul, un faux négativisme défigure les véritables rapports entre l'Église et la culture. Seulement sur les bases de l'antinomisme essentiel est possible l'édification d'un système de culture ecclésiastique. L'esprit de la culture orthodoxe est un puissant mot de ralliement qui ouvre une nouvelle ère dans l'histoire de l'humanité chrétienne.

Le Président, M. Zankow met ensuite en discussion la question:

L'Église et l'État

sur laquelle est d'abord appelé à prendre la parole M. H. Alivisatos.

COMMUNICATION
DE M. H. ALIVISATOS, PROFESSEUR DE DROIT CANON
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Kirche, Staat und Volk vom orthodoxen Standpunkte aus.

I.

Das grosse Problem Kirche, Staat und Volk (oder Nation), das seit einiger Zeit eine ganze Schar von Gelehrten in aller Welt beschäftigt und nächstes Jahr den Hauptgegenstand der grossen Konferenz zu Oxford bilden wird, ist gar kein neues Problem, auch nicht in seiner modernen Form als Problem des totalen Staates. Das Problem ist so alt wie die christliche Kirche selbst, denn es trat schon bald nach dem öffentlichen Auftreten Jesu in sehr akuter Weise auf; ja, es ist sogar von ihm selbst aufgeworfen und bestimmt worden, und es wurde dann in sehr lebhafter Weise durch die öffentliche Tätigkeit der Apostel berührt und behandelt. Weiter trat es immer wieder in der vielfältigen Entwicklung auf, die die Kirche durchgemacht hat, und im Blick auf die äusseren Formen der Organisation, die sie in ihren verschiedenen Arbeitsgebieten angenommen hat, und wurde vielfach durch die spekulative Theologie und Jurisprudenz erörtert. So kam es schliesslich nach mancherlei theoretischen einander widersprechenden Versuchen, Resultaten und auch nach mancherlei praktischen, jedoch vorübergehenden Lösungen zu jener ungelösten Situation von heute. Man kömte auch sagen dass dieses Problem viel älter ist als die christliche Kirche. Denn abgesehen von der Stellung, die das Christentum und die christliche Kirche (oder Kirchen) diesem Problem gegenüber einnahmen wie auch abgesehen von Wesen und Form der Religion, die das Christentum vertritt, so haben die Beziehungen zwischen Staat und Religion schon immer bestanden, schon von der ältesten Zeit her und haben nicht selten sogar die äussere Form der reinen Theokratie angenommen.

Selbst im römischen Reiche war das Verhältnis von Staat und Religion durch diese theokratische Grundlage bestimmt und wurde äusserlich demonstriert nicht nur durch die staatliche religiöse Gesetzgebung und durch die Zusammenfassung der Oberhoheit des Staates und der Religion in ein und derselben Person, d. h. des Kaisers, der zugleich auch Pontifex Maximus war, sondern auch durch die Erhebung des obersten Herrn des römischen Reiches, des Kaisers, während der Kaiserzeit zu der göttlichen Würde, die ein Zeichen der Omnipotenz des Staates aber auch seines religiösen Charakters war. Und noch mehr, die Geschichte fast aller älteren Nationen und Völker (primitiver oder vollkommenerer Gestaltung) und ihrer Religionen zeigt uns, dass ihre Gesetzgebung, selbst wenn sie sich von dem rein religiösen Gebiete auf das staatliche und soziale Gebiet ausdehnte, als von der Gottheit selbst gegeben angesehen wurde. Nicht nur die soziale Ordnung, wie sie uns bei den Ur- und Naturmenschen entgegentritt, wird als eine gottgewollte Ordnung charakterisiert, denn durch sie werden die Menschenverhältnisse unter eine *Rechts*ordnung gesetzt, die abgesehen von ihrer vollkommeneren oder unvollkommeneren Form als göttlich angesehen wird, sondern auch der Staats- und Sozialordnung der geschichtlichen Völker und Staatsbildungen wird eine göttliche und religiöse Ableitung zugeschrieben.

Es ist kein blosser Zuffall, dass fast alle alten Religionen und philosophischen Systeme das *Recht* und die auf ihm ruhende Staats- und Sozial-Ordnung und deren Vorschriften direkt von der Gottheit ableiten. So z. B. Minos (in der altkretischen Kultur), Zarathustra, Confucius, Numas Pompilius, Hammurabi und viele andere wollen ihre Codices aus den Händen Gottes selbst erhalten haben. Ebenso empfängt Moses aus den Händen Gottes seine Gesetze, die, wie bekannt, abgesehen von ihrem religiösen und inspirativen Charakter, eine verhältnismässig vollständige staatliche und soziale Ordnung des jüdischen Volkes ist. Hier soll nicht vergessen werden, dass der Zusammenhang der staatlichen und der göttlichen Ordnung dem Staatswesen des A. T., das in der Form des Staates die reine Theokratie durchblicken lässt, einen ausgeprägt religiösen Charakter gibt.

Fast alle Philosophen und Dichter Griechenlands und die bedeutendsten Rechtslehrer Roms denken nicht anders in Bezug auf die göttliche Ableitung des Rechtes und des Gesetzes. So Plato, Aristoteles, Sophokles, Demosthenes, Cicero, Ulpian u. a. m. Endlich leitet Jesus Christus seine einzigartige Gesetzgebung, die im Grunde aus dem einen einzigen Gesetz der Liebe besteht, wie auch seine Weisheit von seinem Vater, also von Gott ab». (Joh. V. 26-84, XIII 44-50). Demgemäss ist die staatliche und soziale Ordnung auch von der heil. Schrift als von Gott abgeleitet und von Ihm begründet angesehen. Soweit diese Basis richtig ist, wird man von dieser daher ausgehen müssen, um das Problem und seine Lösung richtig verstehen zu können.

II.

Bevor ich aber die Haltung der orthodoxen Kirche gegenüber diesem wichtigen Problem entwickle, will ich von vornherein kurz die Haltung der *römisch-katholischen Denkweise* und der ihr folgenden theologischen *(protestantischen) Richtungen* gegenüber den gleichen Fragen behandeln, da der Standpunkt, den sie vertreten, sich meistens auf Augustins theokratische Ansichten stützt und in keiner Weise von orthodoxer Seite anerkannt und angenommen werden kann. Direkt oder indirekt wird nach dieser Ansicht der Staat an sich in der Tatsache der Sünde begründet, und in seiner, sündhaften Tätigkeit wird die Teufelsenergie am Werke gegen die gottbegründete Kirche gesehen, die allein die Trägerin des Gottes-Wortes und des Gottes-Willens ist, und die demgemäss auch die ganze Welt selbst in ihrer staatlichen Form regieren soll und muss. Augustin geht besonders in seiner Schrift De civitate Dei, die einen so grossen Einfluss auf die ganze Entwicklung und auf die Denkweise der römisch-katholischen Kirche ausgeübt hat, von dem an sich richtigen Prinzip der Gottesallmacht aus und vertritt in sehr konsequenter Weise die Ansicht, dass, zumal alles von Gott geschaffen und von Ihm abgeleitet ist, die Kirche als seine exklusive Vertreterin auf Erden (und nach ihrer späteren Entwicklung der Papst, ihr oberster Herr) allein das Recht hat, alles zu regieren und zu ordnen. Danach soll die gesamte staatliche und soziale Ordnung nicht nur von der Kirche inspiriert, sondern auch tatsächlich und buchstäblich von ihr geregelt werden. Jede Abweichung von dieser Kirchenleitung der weltlichen Dinge wird als Teufelswerk oder Sünde betrachtet. Weiter werden wir sehen, dass diese Theorie sich in gar keiner Weise in Einklang mit der Lehre der Heiligen Schrift und insbesondere der des N. T. befindet. Aber soweit es sich hier um die römische Kirche und die spätere päpstliche Entwicklung handelt, ist es kaum nötig zu sagen, dass in der Anwendung dieser Theorie gerade diese Entwicklung der Kirche und des Papsttums, aber auch der Gang der Geschichte im allgemeinen wie im einzelnen ausser Acht gelassen wird. Man könnte behaupten, dass hier Augustins Ansicht nicht genau wiedergegeben ist, aber man kann seinen Einfluss auf die diesbezügliche Seite des Kirchenlebens ebensowenig leugnen wie die Tatsache, dass auf Augustins «cogita eos intrare» (epist. 185,6) sich die Inquisition stützt, die wieder auf einer falschen Interpretation von Jesu Worten (Mark. IX: 43-48) beruht, und gerade dies «cogita eos intrare» von Augustin zeigt, dass er auch der Meinung war, dass sich der Staat in gewisse kirchliche Angelegenheiten einmischen sollte.

Die Entwicklung des Papsttums hat die Kirche geradezu verweltlicht und, wie ich an anderer Stelle nachgewiessen habe, gerade diese bis auf unsere Tage gehende Entwicklung, in der die römisch-katholische Kirche sich durch den Papst Pius IX. als gefangen, oder sich durch Pius XI. als

befreit erklärt, zeigt ganz klar, dass die Kirche dieselbe Bahn durchläuft. Wenn es aber so mit der römisch-katholischen Kirche steht, so vom theoretischen Standpunkt aus nicht viel anders mit gewissen Richtungen in der protestantischen theologischen Welt, die nicht nur unter demselben augustinischen Einfluss stehen, sondern auch ganz natürlicherweise von dem westlichen Geist und der westlichen Denkweise beeinflusst sind, die in älterer Zeit selbst bei den Reformatoren (bes. den drei grossen Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin) und in neuerer Zeit bei den neuerdings aufgetretenen Richtungen (bes. Barth und Brunner) deutlich zu verfolgen sind. Wenn nun die heutige Entwicklung des totalitären Staates in manchen Teilen der Welt im Widerspruch zu den christlichen Lehren und Prinzipien steht und vielfach geradezu eine direkte Verneinung und Zurückweisung des höchsten christlichen Gebots der menschlischen Liebe bildet, so ist es leicht zu verstehen, dass manche protestantische Richtungen keinen anderen Ausweg aus der Schwierigkeit finden, als den totalitären Staat als Gegenstand der Sünde zu erklären und in völliger Übereinstimmung (was an sich sehr lobenswert ist) mit der römisch-katholischen Kirche nicht nur sich gegen dieses Staatsgebilde zu äussern und es zu beurteilen, sondern auch geradezu einen Kreuzzug dagegen zu planen und zu unternehmen und in den öffentlichen Kampf gegen dieses Staatswesen einzutreten.

Da es sich aber in der Tat um ein sehr wichtiges Problem handelt, das nicht nur theoretische, sondern vielmehr durchaus praktische Bedeutung hat, muss man mit grosser Vorsicht an die Lösung des Problems herangehen. Auch die Vertreter der christlichen Weltmeinung, die nächstes Jahr in Oxford zusammenkommen, müssen die ganze Frage sehr sorgfältig behandeln, damit die Auseinandersetzung und etwaige theoretische Lösungen des Problems nicht in einer enthusiastischen oder gar schwärmerischen Weise gesucht werden, aus der der Christenheit und der Kirche grosser, kaum zu überschätzender Schaden und auch Opfer erwachsen können. Solche Lösungen wären keineswegs wünschenswert, denn die Geschichte würde sie später nicht viel anders kritisieren und etwa auch verurteilen als die Kreuzzüge und die Inquisition des Mittelalters, die der westlichen Christenheit und Kirche so viel Schaden und Schmach eingetragen haben. Man darf sich nicht der Meinung hingeben, als sei die Zeit der Schwärmer und des äusseren religiösen Enthusiasmus durchaus vorbei. Leider gibt es noch genug davon in der christlichen Welt, und, die Kirche war oft nicht fähig, sie als recht gefährliche Mitkämpfer abzuweisen. Unglücklicherweise gibt es noch viele, die gerade wie im Mittelalter mehr der äusserlichen, oberflächlichen Religiosität als der wahren, rechten christlichen Religion dienen. Es würde sicherlich ein Irrtum sein, um die Sache des Christentums mit solchen Waffen wie im Mittelalter zu kämpfen. Wir haben heute ebenso — wenn nicht noch schlimmer — wie die ersten Christen nicht mit Fleisch

und Blut zu kämpfen, sondern gegen die «Fürsten dieser Welt», gegen die wir uns nur auf den heiligen Geist Christi gründen dürfen, in dem Glauben, dass der Sieg unser sein wird, freilich in der Voraussetzung, dass der Kampf richtig verstanden und mit den nötigen modernen Waffen ausgefochten und geführt wird. Selbst wenn es richtig ist, dass der totalitäre Staat Schöpfung, Ergebnis und Gegenstand der Sünde ist—woran im Falle von gottlosen, gottfeindlichen Staaten garnicht zu zweifeln ist—ja, wenn sogar dieser Staat die Personifikation des Antichrist selbst ist, dann ist die Verpflichtung der christlichen Kirchen umso grösser, den Kampf so zu führen, dass sein Ausgang deutlich zeigt, dass allein der christliche Glaube der Sieg ist, der die Welt überwinden wird (I. Johannes V: 4), und nach dem wir Christen allein trachten sollen.

III.

Im Folgenden ist nun *die Haltung zu erörtern, die die orthodoxe Kirche diesem Problem gegenüber einnimmt.* Die orthodoxe Kirche, als eine ununterbrochene Fortsetzung der ungeteilten Urkirche (¹), ist in keiner Weise, wie ihre Geschichte zeigt, von der richtigen Lehre der Heiligen Schrift abgewichen, und ihr Leben, in dem sich die im vollen Einklang mit der Heiligen Schrift befindliche Tradition entwickelte, zeigt besser denn jede theologische Theorie oder irgendeine kanonische Regelung den Standpunkt, den diese Kirche diesem Probleme gegenüber vertreten hat und noch heute vertritt. Darum ist die folgende kurze Darstellung keine neue Theorie, die den Werken eines älteren Kirchenvaters oder neuerer Theologen entnommen worden ist, sondern eine Lehre, die direkt aus dem N. T. und aus dem Leben oder der Tradition der Kirche herauswächst, und die deshalb als echt orthodox charakterisiert werden darf.

Wie oben gesagt hat der Herr selbst, indem er zu seiner Zeit ein verhältnismässig vollkommenes Staatswesen (den römischen Staat) vorgefunden hat, das Problem aufgeworfen, indem Er das berühmte Wort «Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist» (Matth. XXII: 21) ausgeprochen hat. Es kann gar kein Zweifel darüber bestehen, dass im Sinne Jesu durch diese Worte nichts anderes gemeint war als dies: einerseits sollte man einsehen, dass die Sache Gottes und Christi eine durchaus andere Sache ist als die des Kaisers, und dass, wie das erste durchaus respektiert werden soll, genau so auch das zweite; andererseits sollte man einsehen, dass die Sache des Kaisers (des Staates) in keiner Weise widergöttlich, sondern im Gegenteil eine gottgewollte Ordnung ist. Wäre Jesus gegenteiliger Meinung, dann würde er keine Scheu haben, es

(¹) *H. S. Alivisatos*, «The Greek Orthodox Church's unbroken continuation with the undivided Church». The Church Quarterly Review No. 236, Gloucester July 1934.

offen zu sagen. Wie in allem so kann man auch hier Jesu nicht irgendwie eine diplomatische oder kompromissartige Sprache zuschreiben. Volle Anerkennung also, aber ebenso vollen Respekt der göttlichen wie auch der staatlichen Ordnung, die nach Jesus von Gott eingesetzt ist.

Wir haben ja auch andere Äusserungen Jesu, die dies beides noch deutlicher hervortreten lassen; denn dass seine und Gottes Sache nichts mit der Welt und der weltlichen Macht zu tun haben, sagt er bei verschiedenen Gelegenheiten ganz ausdrücklich. Sein Reichtum ist nicht von dieser Welt (Joh. XVIII. 36), seine Schüler haben an keine weltliche Macht zu denken (Markus X. 35 ff). Die göttliche Ordnun ist ihrem Wesen nach grundverschieden von der weltlichen Ordnung (Joh. XVII. 9-25, XVII. 36). Nur bei enger tendenziöser Auswertung könnte man die Worte Jesu über die beiden Schwerter (Lukas XXII. 38) für die Theorie einer kirchlichen Staatsmacht heranziehen. In bezug auf das zweite, dass die staatliche Ordnung und Macht von Gott eingesetzt ist (jedoch nicht im Sinne der Gratiae Dei Einsetzung des erblichen Königtums) sagt Jesus das entscheidende Wort: «Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?» (Joh. XVIII: 11), was doch nichts anderes bedeutet, als dass die von ihm vorgefundene staatliche Ordnung als von Gott eingesetzt betrachtet wurde, der man sogar absoluten Gehorsam schuldig ist.

Demgemäss hat sich Jesus für die existierende staatliche Ordnung ausgesprochen und ihr (trotz ihres widerchristlichen Charakters) volle Anerkennung geschenkt. Die Behauptung, dass der Herr aus Mangel an Mut eine gar zu diplomatische oder eine gar zu weise Ausdrucksweise gebraucht habe, die etwa wegen der noch nicht erreichten Vollendung seines Werkes gerechtfertigt sei, würde völlig seinem göttlichen Wesen widersprechen und muss demgemäss abgelehnt werden; gerade am Ende seines Werkes hat er sich ganz im Sinne des oben Gesagten geäussert und gehandelt (Joh. XVI. 33; XVII. 9-26; XVIII. 28-39; XIX. 1-30; Matth. XXVI. 36-46).

Indem sich aber der Herr so über das Staatswesen ausgesprochen hat und solch ein Verhalten ihm gegenüber bewiesen hat, so hat der Apostel *Paulus,* wie auch die anderen Apostel, dies in der Tat sehr heikle Problem nicht anders behandelt und durch seine Äusserungen und Handlungen immer in demselben Sinn weiter erläutert. Es handelt sich wiederum nicht um einen kompromisshaften Geist, sondern um einen Apostel, der durchaus vom «Ja, ja» und «Nein, nein» Jesu begeistert und überzeugt war, und seine Worte können in keinem Falle irgendwie als zweideutig angesehen werden und in solchem Sinne interpretiert werden. «Erinnere sie, dass sie den Fürsten und der Obrigkeit untertan und gehorsam seien» (Tit. III: 1) sagt er zu Titus, indem er dieselbe Idee ausführlich in Römer XIII: 1-7 weiterentwickelt. Klarer konnte Paulus sich nicht ausdrücken, und es kann kein Zweifel über den richtigen Sinn dieser klaren Worte bestehen. Jede

Umdeutung des Sinnes ist unannehmbar. Auch können keineswegs Ausdrücke des A. T. den Sinn dieser und anderer Worte des N. T. verdunkeln oder beseitigen. Paulus hatte keine andere Obrigkeit und Oberhoheit vor Augen, für die er betete und absoluten Gehorsam verlangte, als die römische Obrigkeit, die ja sogar zu seiner Zeit durch keinen anderen als durch Nero vertreten war; um gar keinen Zweifel über seine Ansicht und Weisungen darüber aufkommen zu lassen, sagt er: «So ermahne ich nun, dass man vor allen Dingen zuerst tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeit, auf dass wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Denn solches ist gut und angenehm vor Gott, unserm Heiland, welcher will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen» (I. Timoth. II: 2-4). Gerade diese Worte Pauli sind der überzeugende Beweis dafür, dass die rein christliche Lehre über die Staatsordnung von der orthodoxen Kirche erhalten und gerade in ihrem wirklichen Sinne so wundervoll und sorgfältig angewendet worden ist. Keine Absage gegenüber der staatlichen Obrigkeit, die die Staatsordnung zu befestigen versucht; kein Ungehorsam und kein Verachten ihr gegenüber; auch keine «separatistische» Haltung weder im neutralen Sinne, dass die Kirche sich nicht um den Staat und seine Ordnung zu kümmern hätte, und noch weniger im Sinne des Ersatzes des Staates und seiner Funktionen durch die Kirche, denn dies würde dem Wesen der Kirche durchaus fremd sein. Die Kirche hat keine weltliche Mission, denn sie ist nicht aus der Welt, und sie soll nichts Weltliches suchen. Sie darf keine fremden und für sie überflüssigen Sorgen übernehmen—Sorgen, die, abgesehen von ihrem weltlichen Charakter, einer anderen Organisation von Uranfang an von Gott anvertraut sind. Sie soll nicht in fremde Gebiete eintreten. Es wäre absurd, wenn die Kirche, sich auf dieselbe Logik stützend, in alle Funktionen des menschlichen Lebens—Familienleben z. B. im allgemeinen und im einzelnen —eingreifen wollte, nicht um sie zu heiligen, sondern um sie zu ordnen. Dagegen hat sie eine andere viel höhere Verpflichtung und Mission dem Staate und seiner Ordnung gegenüber. Sie soll alles Mögliche tun—wie ja für jede Einzelheit des menschlichen Lebens—um das staatliche Leben und die Staatsorganisation zu heiligen. Sie soll alles tun, um die in den Staatsorganen wohnende Sünde zu beseitigen und ihm durch eine wahrhafte, nicht berechnende, unbesoldete, aufrichtige Mitarbeit in seinen Bemühungen für das Wohl und das wahre Glück der Bürger zu helfen. Die Kirche versucht sogar, dieses Glück der Bürger—die meistens (wenn auch nicht notwendig) ihre Mitglieder sind — durch ihre geistige Arbeit auf ein höheres sittliches Niveau zu heben, im Blick auf das Erreichen des «jenseitigen Glückes», d. h. der Seelenrettung. In diesen Bemühungen ergänzt die Kirche die Bemühungen des Staates, die sozusagen das zeitliche Glück der Bürger

zum Ziel haben, während die Kirche das Glück der Bürger auf einer höheren Ebene auch für das Jenseits zu schaffen und zu sichern sucht. Eine engere, aufrichtige Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staate zur Erfüllung dieses höheren Zweckes ist das Ideal der Verhältnisse zwischen diesen grossen Organisationen. Selbst wenn die Verhältnisse diese Zusammenarbeit unmöglich machen, etwa im Falle eines der Kirche durchaus feindseligen Staates— wie in dem Staatswesen aus der Zeit des Apostels und in manchen zeitgenössischen Staatswesen — selbst dann weiss Paulus der Kirche ein sehr praktisches Mittel für dieses hohe Ziel zu zeigen, nämlich zu dulden und zu beten! Dieses mächtige Mittel, das der Herr und seine Apostel so reichlich in all ihren Erfahrungen und Schwierigkeiten angewendet haben, soll die Kirche heute auch wieder reichlich anwenden. Unser Christentum ist viel zu praktisch und wissenschaftlich geworden! Der Herr und die Apostel zeigen den Weg; und wenn die Vertreter der Kirche keinen Ausweg finden können in ihren Versuchen, einen widerwilligen Staat von ihrem Wohlverhalten in der Erziehung der Bürger zu überzeugen, dann sollen sie Geduld haben und beten, in der Überzeugung, dass, wenn ihr Glaube lebendig ist, ihr Gebet nicht unerhört bleiben wird, wie das der Apostel nicht unerhört geblieben ist. Es kann sein, dass die Kirchen heute vielleicht grössere Schwierigkeiten in manchen Ländern finden werden, aber der Weg ist durch die Apostel gezeigt, die froh waren, dass sie um Jesu Namen misshandelt worden sind und mit Freuden hingingen, um ununterbrochen in der Arbeit in unaufhörlichem Gebet fortzufahren. (Apostelg. VI. 17-42 und XII: 5)(¹).

IV.

Indem dies aber der richtige Sinn der betreffenden Stellen des N. T. über das Problem der Stellung der Kirche zum Staate ist, soll jetzt kurz speziell gezeigt werden, wie sich die orthodoxe Kirche dieser Frage gegenüber als ununterbrochene Fortsetzung der Ur-Kirche verhalten hat. Wie bekannt, hat bald nach der Anerkennung der christlischen Religion durch Konstantin den Grossen der römische Staat eine bedeutsame Aenderung erlebt, die von besonderem Wert für die christliche Religion und die schon organisierte Kirche war. Die Hauptstadt des Reiches wurde klugerweise vom politischen und kulturellen Standpunkt aus ins alte Byzanz versetzt, was für die weitere Entwicklung des Reiches und ganz besonders seines östlichen Teiles von grosser Bedeutung war. Zu gleicher Zeit hat *Konstantin* die christliche Religion in ihrer geschlossenen Form, die katholische Kirche, anerkannt und unter seinen besonderen Schutz genommen. Dies zweite war in einer ganz natürlichen Weise geschehen, denn Konstantin hatte nur

(¹) Man sollte sich sehr in acht nehmen, einzelne Verse und Zitate zu gebrauchen (wie z B. V. 30 desselben Kapitels), um einseitige Theorien, Richtungen und auch Handlungen zu rechtfertigen.

die äussere Form (sowohl die persönliche wie die des Staates, dessen Oberhaupt er war) geändert, aber keineswegs seine Stellung und Disposition der neuen Religion und der Kirche gegenüber. Wie er als Heide, als Kaiser des heidnischen Römischen Reiches, die heidnische Religion, deren Pontifex Maximus er sogar war, unter seinem direkten Schutz hatte, genau so hatte er jetzt als christlicher Kaiser des (nach ihm wenigstens) nunmehr christlichen Römischen Reiches die Kirche unter seinen Schutz genommen, und er glaubte seine Würde als Pontifex Maximus unter den neuen religiösen Umständen weiterzuführen, indem er sich als *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς* (Euseb. De Vita Constantini, IV. 24) ansah und verhielt. Daher seine unmittelbare Sorge für die Kirche, die er als eine dringende Pflicht fühlte, und wodurch im ersten wesentlichen Anfang der sog. Caesaropapismus, der eben dadurch in Byzanz geboren ist, entstand. Ohne Zweifel ist der Caesaropapismus ein Produkt der byzantinischen Mentalität und hat sich meistens im byzantinischen Reiche entwickelt, in dessen Bereich der grösste und bedeutendste Teil der orthodoxen Kirche sich ausdehnte. Weiter ist es bekannt, dass der byzantinische Caesaropapismus seinen Höhepunkt durch den Kaiser Justinian I. erreicht hat. Gerade diese klassische Form des so zu sagen frommen *Caesaropapismus des Justinian* beweist uns deutlich, wie ich in meinem Buche «Über die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.» (Berlin 1913) und in meiner Broschüre «Sur les rapports de la législation ecclésiastique de Justinien avec les canons de l'Église» (Pavia 1935) zeige, dass er nicht nur keine feindselige Haltung gegenüber der Kirche einahm, sondern im Gegenteil eine durchaus freundliche, die zum Nutzen und zum Wohl beider, der Kirche und des Staats diente. Indem allerdings die byzantinischen Kaiser und insbesondere Justinian ihr lebhaftes Interesse für die Kirche zeigten, das sich in einer reichen kirchlichen Gesetzgebung äusserte, verfolgten sie zugleich einen rein staatlichen und politischen Zweck, der zwei Seiten hatte, die Kirche unter strenger Aufsicht zn haben und sie wie ihre moralische Macht für das Wohl des Reiches zu gebrauchen. Die Kirche war durch ihre Funktionen ein bedeutender Teil des öffentlichen Lebens geworden und dadurch ein Gegenstand fortwährender Sorge des Staats und seines Hauptvertreters, des Kaisers. Gerade wie heute, hatte der byzantinische Staat die ganze gesetzgeberische und exekutive Macht in sich konzentriert, war also ein totalitärer Staat. Wie alle Organisationen im Reiche, so wurde auch ohne jede Ausnahme die Kirche der Aufsicht des Staates unterworfen. Gewiss ist, dass sie mit Ehrfurcht behandelt worden ist, und dass man von ihr positive moralische Unterstützung für das Staatswesen erwartete. Anderseits hatte die Kirche keine eigenen Macht- und Zwangsmittel und konnte und sollte sie auch nicht haben, um ihre Pläne und Entscheidungen sicher durchzuführen. Der Staat hat gern der Kirche um der Staatsordnung willen die nötigen Machtmittel geliehen, und die

Kirche hat ebenso gern diese staatliche Hilfe angenommen, soweit sie von einer rein christlichen Haltung, wie jene des Justinian und anderer byzantinicher Kaiser kam. Die Kirche, eine durchaus geistige Organisation, die als ihre einzige Weltmission die christliche Liebe hat, und zwar durch gar keine anderen (Zwangs=) Mittel denn durch die Liebe selbst, hat gern den mächtigen staatlichen Schutz, besonders in Zeiten schwerer geistiger und religiöser Kämpfe empfangen, obschon darin eine sehr grosse Gefahr ihrer Knechtung durch den Staat lag — eine Gefahr, die nicht selten Wirklichkeit wurde. Die damaligen Verhältnisse aber und die religiöse Autorität der Kirche gegenüber dem Kaiser war so stark, dass sie nichts Böses von diesem Schutz zu fürchten hatte. Der demokratische Geist der östlichen Kirche war eine Garantie gegenüber dem Missbrauch der kaiserlichen Macht ihr gegenüber. Justinian hatte der Kirche andrerseits so viele Privilegien und Machtmittel verliehen, nicht nur um der Sicherung der staatlichen und sozialen Ordnung willen, die durch die Kirche möglich war, sondern auch, weil er davon vom christlichen Glauben tief überzeugt, als Erwiderung — wie er es öfters sagt — den göttlichen Segen für den Staat und viele geistliche, aber auch sachliche(1) Benefizien erwartete. In dieser Sorge Justinians und der anderen Kaiser auch für die Kirche können wir noch eine Wirksamkeit erkennen, die keineswegs als der Kirche feindselig charakterisiert werden kann. Die im Uebermasse der Kanones und der kirchlichen Vorschriften herausgegebenen kirchlichen Gesetze wollten nicht nur die kirchlichen Verordnungen staatlich konformieren, sondern sie auch womöglich ergänzen; und die Kirche, die ihre gesetzgeberischen Grundlagen wegen ihrer demokratischen Natur nicht oft und leicht zu verändern vermochte, sah diese Ergänzung ihrer Ordnung durch den Staat nicht ungern, zumal diese einerseits aus einer durchaus religiösen kirchlichen Gesinnung kam und anderseits in voller Uebereinstimmung mit der kirchlichen Ordnung stand. Das erste, dass Justinians Caesaropapismus aus einem tiefen religiösen Gefühl und aus einer tiefen Religiosität herauskam, ist aus Justinians Schriften reichlich bezeugt. Nicht nur seine Gesetze (Nov. 132 ed. Lingenthal Vol. II. s. 244; Nov. 134, s. 134, Cod. I. I, 6 Ed. Krüger S. 10, u. a.), sondern auch seine theologischen Schriften (Migne P. G. 86 I. Col. 1045 A, col. 945-989, col. 1011 D-1013 A) bezeugen klar diese tief religiöse Gesinnung Justinians. Aber auch das zweite, d. h. dass seine Kirchengesetze in voller Uebereinstimmung mit den christlichen Verordnungen sein sollen, sagt er ganz ausdrücklich, indem er verordnet, dass seine eigenen Kirchen-

(1) Bekannt ist es, dass Justinian, aber auch andere byzantinische Kaiser vor und nach ihm, durch spezielle Gesetze die Aufsicht der oberen und unteren Staatsbeamten, wie auch der technischen Unternehmer staatlicher Bauten, wie z.B. Brücken u. a. unter die Aufsicht der Bischöfe setzten, wahrscheinlich weil die Bischöfe im grossen ganzen den Staatsbeamten an Bildung und Moral überlegen waren.

gesetze nicht nur den Kirchenkanones als gleich gelten sollten, sondern vielmehr, dass diese letzteren im Falle irgend eines Widerspruches die Priorität vor den ersteren und die definitive Geltung haben sollten (Cod. Just. I. 4, 34; I 3, 45, Nov. 77 apud. Z. a. L. S 185, und Nov. 131 ibid. II. 267). Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass der klassische Caesaropapismus besonders Justinians das ideale System des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat vertritt, das die enge, gleichmässige, aufrichtige Zusammenarbeit von Staat und Kirche zur Stützung und Wohlfahrt der Kirche und zum Segen und Wohl des Staates zum Ziel hat. Es hat allerdings auch Kaiser gegeben, die ihren Caesaropapismus zum Schaden der Kirche ausübten, aber abgesehen davon, dass die Entartungen und Missbräuche nicht als Regel angesehen werden dürfen, wusste sich die Kirche auch in diesen Fällen grosszügig zu verhalten, indem sie nicht gegen den Staat agitierte oder auch conspirierte, sondern ganz im Geiste des N. T. und ihrer Tradition die Ungerechtigkeiten mit Mut und Geduld im Gebet ertrug und in keiner Weise das ihrige durch weltliche Methoden zu erlangen versuchte. Aber auch in solchen Fällen des gegen die Kirche wütenden Caesaropapismus wusste die Kirche, wenn sie die ihr gebührenden Führer besass, die christlichen Prinzipien und Ideen (denn darum und nicht um ihre eigene Macht handelte es sich) den mächtigsten und auch hartnäckigsten Herrschern gegenüber zu verteidigen und geltend zu machen. Man braucht sich nur an das Verhalten eines Ambrosius, oder eines Chrysostomus, oder gar des Gregorius des Theologen zu erinnern, um einzusehen, dass die Kirche nichts zu fürchten hatte, wenn sie sich in der richtigen Weise zu verhalten wusste und die rechten Führer besass, und dass sie keineswegs in schweren Zeiten bange zu werden brauchte.

Es besteht gar kein Zweifel darüber, dass auch heute das Problem und seine Lösung nicht in dem «*wie*» zu suchen ist, sondern darin, «durch *wen*» es gelöst wird. Die Frage ist nicht, wie man gegen die heutigen Feinde kämpfen soll, denn dies ist durch die Heilige Schrift und die geschichtliche Tradition der Kirche gegeben, sondern durch wen man kämpfen soll. Ob die Defensive in die richtigen Hände gekommen ist, das ist die Frage. Wenn dies zweite gesichert ist, dann kann über die Ergebnisse des Kampfes gar kein Zweifel bestehen, denn Johannes hat uns richtig versichert, dass der Sieg, der die Welt überwinden wird, unser Glaube ist (I Joh. V. 4-5). Haben wir alle und haben die Kirchenführer diesen Glauben? Und denken und handeln sie in der richtigen Weise, die durch die Apostel gezeigt ist? Oder wollen wir den Kampf in einer zu technischen und bürokratischen Weise führen? Darin liegt die Frage und dies ist das zentrale Problem.

Es ist bekannt, dass fast alle grossen *Väter und Lehrer der Kirche*, die die Grundlagen der Tradition für die Kirche geschaffen haben, die Rechte der in der Welt existierenden Weltordnung nie bestritten oder bekämpft

haben, sondern sie zum Wohl der geistigen Arbeit und Wirksamkeit der Kirche ausgenützt haben. Es fehlt nicht an Aeusserungen dieser grossen geistigen Arbeiter der Kirche, die diese Wahrheit bezeugen. Die apostolischen Ordnungen befehlen: *«τὸν Βασιλέα φοβηθήσῃ εἰδὼς ὅτι τοῦ Κυρίου ἐστὶν ἡ χειροτονία, τοὺς ἄρχοντας αὐτοῦ τιμήσῃ ὡς λειτουργοὺς Θεοῦ, ἔκδικοι γάρ εἰσι πάσης ἀδικίας οἷς ἀποτίσατε τέλος, φόρον καὶ πᾶσαν εἰσφορὰν εὐγνωμόνως»* (Migne I, Col. 1010). Isidor der Pelusiotes sagt, dass die kirchliche und politische Macht *«Εἰς ἓν ὁρῶσι τέλος, τὴν τῶν ὑπηκόων σωτηρίαν»* (Epist. III. 1249, Migne 78, 928). Die Staatsordnung, sagt derselbe, ist: *«Τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἔργον»* (Ep. II. 216, Migne 78, 657) *«Ἵνα μὴ ὁ κόσμος εἰς ἀκοσμίαν ἐμπέσῃ»* (ibd.). Er geht sogar soweit, dass er dem König empfiehlt, die Beschlüsse von Ephesus, (das Latrocinium) die *«Ὀχλώδει ἀντιπαθείᾳ»* angenommen waren, nicht zu bestätigen (Epist. I. 311, Migne 78, 361); Basilius der Grosse betont in seinen 318. Briefe (Migne P. G. 32, col. 1065) den warmen Patriotismus des von ihm an seinen Korrespondenten empfohlenen Jünglings, indem er sagt, dass *«Τοὺς ἐκ τῆς πατρίδος ἡμῶν ἀφικομένους συνίστησί σοι αὐτὸ τῆς πατρίδος (τὸ) δίκαιον... ὃν δέξαι ὡς πατριώτην»*. Symeon Metaphrastes sagt in seiner 15. Rede, dass der *«Ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Κυρίου διαταγῇ ἀνθέστηκε»* (Migne 32, col. 1308); Gregor von Nazianz sagt den Herrschern *«Θεῷ συνάρχεις Χριστῷ καὶ συνδιοικεῖς Παρ' ἐκείνου σοι τὸ ξίφος, οὐκ εἰς ἔργον ἀλλ' εἰς ἀπειλήν, ὃ καθαρὸν ἀνάθημα τῷ δεδωκότι φυλάσσοντι εἰκὼν εἶ τοῦ Θεοῦ»* (Rede 17, 9; Migne 35, Col. 976) und *«Τὰ μὲν ἄνω μόνον Θεοῦ, τὰ κάτω δὲ καὶ ἡμῶν (βασιλέων)... πιστοὶ μένετε τοῖς βασιλεῦσι, Θεῷ δὲ πρότερον»* (Rede 36, 11; Migne 36, Col. 277) und weiter *«Ὑποτασσόμεθα καὶ Θεῷ καὶ ἀλλήλοις καὶ τοῖς ἐπὶ γῆς ἄρχουσι. Θεῷ διὰ πάντα, διὰ τὴν φιλαδελφίαν ἀλλήλοις, δι' εὐταξίαν τοῖς ἄρχουσι... οὕτω δὲ καὶ πάσαις ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθε»* (Rede 17, 6; Migne 35, col. 172); Chrysostomus sagt in seiner Rede «über die Notwendigkeit der Furcht gegenüber den Herrschern: *Δι' ἀμφοτέρων ὁ Θεὸς τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν οἰκονομεῖ· καὶ γὰρ τοὺς ἄρχοντας αὐτὸς ὥπλισεν, ἵνα φοβῶσι τοὺς ἀσελγαίνοντας καὶ τοὺς ἱερέας αὐτὸς ἐχειροτόνησεν, ἵνα παρακαλῶσι τοὺς ὀδυνωμένους. Καὶ ταῦτα ἀμφότερα μετὰ τῶν γραφῶν καὶ αὐτὴ τῶν πραγμάτων ἡ πεῖρα διδάσκει... Ἐὰν γὰρ τὰ δικαστήρια ἀνέλῃς, πᾶσαν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἀνεῖλες τὴν εὐταξίαν... ἂν ἀνέλῃς τῶν πόλεων τοὺς ἄρχοντας, θηρίων ἀλόγων ἀλογώτερον βιωσόμεθα βίον...* (Migne 48, col. 81); Synesius von Ptolemais sagt in seinem 113. Briefe: *«Ἡμεῖς δὲ ὑπὲρ χώρας, ὑπὲρ ἱερῶν, ὑπὲρ νόμων (ἀποθανοῦμεν) .... μαχήσομαι δὲ ὡς ἀποθανούμενος»* (Migne 66, col. 1493). Eusebius nennt Konstantin den Grossen in seiner Kirchengeschichte *«θεράποντα Θεοῦ»* (l. VIII. Migne 20, col. 901) und Maximus der Konfessor sagt in seinem 10. Briefe *«τοὺς κατὰ Θεὸν ἐπὶ γῆς βασιλεύοντας ἀξίως τιμᾶν ὡς φύλακας τῶν αὐτοῦ θείων διαταγμάτων»* (Migne 91, col. 453) und ähnliches in seiner Rede «über Herrschaft und Macht», wo es besonders bemerkenswert ist,

was er über die Stellung und die Bedeutung der Rechtsordnung sagt: «*Αἱ οὖν παρὰ βασιλέως διδόμεναι ὑποθῆκαι, τοῦ γε ἀληθῶς τῆς προσηγορίας ταύτης ἀξίου, πολὺ τὸ νόμιμον ἔχουσι, τὸ κοινῇ πᾶσι λυσιτελὲς σκοποῦσαι καὶ οὐχὶ πρὸς τὸν σκοπὸν τῆς ἰδίας ὠφελείας συντεταγμέναι*», (Migne 91, col. 776) und «*Εἱ καρδία βασιλέως ἐν χειρὶ Θεοῦ οὐ σώζεται δι᾿ ὁπλιτικὴν δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὴν θείαν χειραγωγίαν*». (ibid) und «*Ἡ μὲν ἀταξία ἀναρχίας ἐστὶ γνώρισμα, ἡ δὲ τάξις τὸν ἡγεμονεύοντα δείκνυσι.*» (Col. 717) und «*Τὰ μὲν ἄνω μόνον Θεοῦ τὰ δὲ κάτω καὶ ἡμῶν*» (ibid.); und man könnte von allen Vätern und Lehrern der Kirche unendlich viele Zitate vorbringen, um zu zeigen, dass diese alle diese Überzeugung hatten. Diese ist die herrschende Meinung der Kirchenlehrer der orthodoxen Kirche über das Problem. Vom richtigen Standpunkt der orthodoxen Kirche aus wird die augustinische Theorie auch in ihrer später vielfach vertretenen und verteidigten Form, dass der Staat sündig und ein Produkt der Sünde sei, entschieden abgelehnt. Die Theokratie (der Kirche) sollte dagegen als sündhaft betrachtet werden, denn sie hat viel zu sehr das weltliche Element in den geistigen Bereich der Kirche eingeführt. Vom richtigen Standpunkt der orthodoxen Kirche aus ist die aufrichtige, treue Zusammenarbeit der Kirche mit dem Staat das einzig richtige System der Beziehungen zwischen diesen beiden von Gott gestifteten Organisationen. Solche Beziehungen von Kirche und Staat können bei richtigem Verständnisse der gegenseitigen Verpflichtungen der gemeinsamen Sorge für das körperliche und geistige Wohl und Glück der Bürger während dieses Lebens am besten dienen. Selbstverständlich kann die Kirche von diesem Gleichgewicht ausgehend nicht nur für die sittliche Erhöhung und Idealisierung des Staatslebens arbeiten, sondern auch für das Erreichen des zukünftigen Glückes und Lebens durch die Seelenrettung Sorge tragen. Allerdings kann die Kirche dies nicht erreichen, soweit sie getrennt und zerteilt ist und noch nach anderen Interessen trachtet, statt das Eine zu suchen. Daraus ergeht auch die Notwendigketi der Arbeit zur Wiedervereinigung der Kirche, ohne welche nichts erreicht werden kann. Wenn die Kirche sich ihrer Mission tief bewusst ist, und wenn sie überzeugt ist, dass ihre Organe das Werk des Herrn und der Apostel fortsetzen, dann und nur dann wird sie Sorge tragen, sich die nötigen Organe zu verschaffen, die den heutigen Aufgaben gewachen sein werden. Man kann heute in Zeiten der höchsten Gefahr nicht leugnen, dass die Führer der Kirche, während sie grossen Wert auf die dogmatischen Lehren der Kirche gelegt haben, viel zu sehr das sittliche Dogma der christlichen Liebe vernachlässigt haben, und zwar in dem Masse, dass man — mit selbstverständlichen Ausnahmen — nur von einem Schein-Christentum sprechen kann. Wenn die Kirche solche Persönlicheiten wie Paulus, Ambrosius, Chrysostomus, Gregorius etc., besitzt, dann braucht sie den Staat als Werk der Sünde nicht zu fürchten und selbst, wenn er es ist, wird sie es sicherlich durch

die Macht des in ihr wohnenden und wirkenden heiligen Geistes erreichen, den sündhaften Staat zu einem Staate des Segens, der Liebe und des Wohlwollens zu verwandeln. Darum fürchten wir nicht, dass der heutige Totalitätsstaat, selbst in seiner härtesten Diktaturform, dem so geführten Christentum im ganzen oder im einzelnen eine feindselige Weltanschauung aufzwingen wird. Wenn er es aber erreicht, dann würde man gerechtfertigt sein zu fragen: «Was macht dann die Kirche? Und was ist ihre Macht über ihre Mitglieder?» Denn sie soll solche Persönlichkeiten erzeugen, die in ihrem innersten Gewissen sich von nichts anderem treiben lassen als von Christo, von dessen Liebe sie nichts zu trennen vermag (Röm. VIII: 35). Eine andere Frage ist es, über die grosse Verantwortung der Kirchen zu sprechen, die am eindrucksvollsten in der Apokalypse III: 1-6 und 14-22 beschrieben ist. Dies kann allein der Sinn der Wirkung der Kirche auf den feindseligen Totalitätsstaat sein; und wenn er durchaus feindselig ist wie etwa der bolschewistische Staat, dann sind die Geduld und das Gebet ohne Zweifel die einzigen Mittel, die die Kirche anwenden kann und soll in der Überzeugung, dass sie selbst in einer absehbaren Zeit ihr den Sieg sichern und verschaffen werden. Die alte Kirche hat während dreier ganzer Jahrhunderte solche Geduld gezeigt, im Gebet zu verharren und sich in diesem Sinne zu verhalten, aber endlich hat sie gesiegt. Es kann sein, dass die Kirche keinen guten Gebrauch von ihrem Siege gemacht hat; dies aber ist eine andere Frage. Die Geschichte der orthodoxen Kirche, sowohl während der byzantinischen Periode unter den feindseligen Kaisern, wie während der langen Unterjochung der orthodoxen Nationen und der vereinigten orthodoxen Kirche unter den Türken und selbst während der Martyriumszeit der russischen Kirche unter dem Bolschewismus, zeigt ganz klar, dass sie durch diese Mittel trotz Schmach und Martyrium den Glauben gerettet und den definitiven Sieg erreicht hat. Aus dieser theoretischen wie praktischen Erfahrung bin ich überzeugt, dass die Kirche, wenn sie sich den neuen Umständen gegenüber in derselben Weise einrichtet, ganz gewiss ähnliche Resultate erreichen wird. Und wo, wie gesagt, die Zusammenarbeit mit dem Totalitätsstaat unmöglich ist (in Italien ist klugerweise eine Zusammenarbeit des totalitären faschistischen Staates mit dem totalitären Kirchenwesen der römisch-katholischen Kirchen zustande gekommen), in dem Sinne des oben geschilderten klassischen Caesaropapismus eines Justinian, dann hat die Kirche nach orthodoxer Auffassung sich vor nichts zu fürchten und braucht nicht vor der Einseitigkeit zu zögern. Denn selbst im Falle eines durchaus feindseligen Totalitätsstaates soll die Kirche weiter fortfahren, in ganz aufrichtiger Weise auch indirekt diesem Staat zu helfen durch Gebet, aber auch durch Erziehung der Bürger, die ihre Mitglieder sind, zum Gehorsam und zu steter Arbeit für den Fortschritt ihrer Mitmenschen und des sozialen Ganzen. Nur wo die Feindseligkeit des Staates bis zur Verneinung

der christlichen Prinzipien und Ideale seiner Bürger geht, die Mitglieder der Kirche sind, da sind Gebet, Geduld und endlich Martyrium das einzige Mittel und die einzige Methode, die angewendet werden können, und zwar ohne Furcht, dass dabei und dadurch eine Katastrophe der Kirche und eine Vernichtung des Christentums nachfolgen wird; denn im Sinne des in der Apostelgeschichte V: 38-42 Gesagten soll die Kirche selbst die Ueberzeugung haben, dass eine solche Vernichtung überhaupt nicht zu fürchten ist. Wie ich im allgemeinen in einem kurzen aphoristischen Satz in meinem Aufsatz «Ueber die biblisch-historische Basis der sozialen und moralischen Mission der Kirche vom orthodoxen Standpunkt aus» sage, der der Konferenz von Bukarest 1933 vorlag und bald in dem Sammelwerk «Ekklesia» erscheinen wird, «verweigert die orthodoxe Kirche nicht die Zusammenarbeit mit dem Staat. Zu diesem Zweck (der Mitarbeit) hilft sie dem Staat in seinen Bemühungen um die Vervollkommnung der Bürger. Sie verwirft aber jede weltliche Einmischung, die ihr geistliches Leben und die Existenz ihrer höheren moralischen Prinzipien bedrohen und vermindern könnten».

V.

Wir wollen uns noch mit einer Einzelfrage beschäftigen, nämlich mit der *Stellung der Kirche gegenüber der Nation* und dem Leben des Volkes, die im folgenden kurz besprochen wird. Dieser Punkt hat eine besondere Bedeutung für die orthodoxe Kirche, denn im Gegensatz zu der römisch-katholischen Kirche hat sie sich auf Grund der Freiheit und Elastizität ihres demokratischen Geistes, die sie aus der Ur-Kirche bewahrt hat, den nationalen Verhältnissen der Nationen, denen sie religiös dient, leichter angepasst. Indem die römisch-katholische Kirche äusserlich (denn man weiss genau, welche Rolle diese Kirche in der Geschichte je nachdem, bald in Frankreich, England, Deutschland, Österreich oder Italien, etc. gespielt hat und noch spielt) in ihrer Katholizität konsequenterweise gar keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Nationen macht, die sie in ihren Bereich einschliesst, und sich scheinbar garnicht um die einzelnen Nationalitäten kümmert, bis auf die Ablehnung der nationalen Sprache im Kultus, hat die orthodoxe Kirche in ihrer Freiheit sich so fest an sie gebunden, sodass jede orthodoxe Nation die Kirche als eigen hält und als ein wesentliches Stück ihres nationalen Lebens betrachtet, und zwar ebenso bei den Griechen (die eine Priorität der Zugehörigkeit und eine vom nationalen Standpunkt aus innerlichere und wesentlichere Verwandtschaft mit ihrer Kirche haben, wegen ihrer Entwicklung in dem griechischen Kulturleben) wie bei den Rumänen, den Slaven, etc.

Die Nationalität und der Unterschied der Geschlechter und der Rassen, so sehr sie auch nach Genesis XI: 1-9 ein Resultat der Sünde sein mögen, sind doch eine Tatsache, die weder durch ein Wunder überwunden noch

einfach ignoriert werden kann. Die Kirche hat sich also diese Tatsache zu vergegenwärtigen, um mit ihr richtig zu verfahren, immer im Sinne des N. T. Sie soll alle Nationen ohne jede Ausnahme in der Weise zu gewinnen suchen, dass sie allen, grossen oder kleinen, zivilisierten oder nicht zivilisierten, die Überzeugung gibt, dass sie alle gleich sind, denn alle Menschen, die sie bilden, sind ohne jede Ausnahme Gotteskinder und haben in Gott denselben Vater. Um die Nationen zu dieser Überzeugung zu bringen, darf die Kirche die historischen Tatsachen nicht vergessen, sondern soll in der rechten Richtung arbeiten, indem sie die einzelnen Individuen so zu beeinflussen sucht, dass sie sie zu jener Überzeugung der Gottesvaterschaft führt, um dadurch ihr Nationalbewusstsein vor jeder Übertreibung und falschen Richtung zu behüten. Paulus (und selbst Jesus) hat seine Nation weder verachtet oder verschmäht noch vergessen, war sogar stolz darauf, dass er ein Jude und ein Pharisäer war. Gerade aber weil er ein überzeugter Christ war, hat er aufgehört ein Jude — im nationalistischen Sinne — zu sein, und aus dieser Überzeugung heraus war er der erste, der anerkannte, dass *vor Gott* kein Unterschied zwischen Griechen oder Juden, Knechten oder Freien existiert (Gal. III: 28). Genau so hörten die *überzeugten* (die Frage ist wieder, wer die heutigen Christen überzeugen wird!) Christen der ersten Periode auf, Griechen oder Juden oder Römer (im nationalistischen Sinne) zu sein, oder besser, in nationalistischer Weise zu denken und zu fühlen, weil sie im Herz Christen waren, ohne jedoch ihre Nationalität zu verraten und ohne aufzuhören, den Stolz ihrer Herkunft zu bewahren, der aber keineswegs stärker war als die menschliche Liebe zu allen Menschen. So wurde ihre Nationalität durch die neue Religion und die neue Lebensweise geadelt, auf ein höheres ethisches Niveau gehoben und die Schwächen und Schatten des nationalen Charakters überwunden. Die orthodoxe Kirche hat, indem sie genau diese Methode anwendete, um sich und in sich eine schöne und geradezu musterhafte Tradition geschaffen, der sie auf keine Weise untreu werden wird.

Man darf sich hiervon keine falschen Vorstellungen machen und wird leicht in Irrtümer geraten, wenn man die diesbezügliche Geschichte nicht vor Augen hat. Wir wollen uns zuerst mit der ältesten Nation, die von der orthodoxen Kirche religiös bedient wird, beschäftigen, die der orthodoxen Kirche sogar ihren Namen verliehen hat, d. h. die griechische Nation, nach der meistens und mit Recht die orthodoxe Kirche Griechische Kirche oder griechisch-katholische Kirche genannt wird. Man sollte die Rolle nicht vergessen, die das Griechentum durch seine Sprache und Philosophie für die Ausbildung und Entwicklung des ganzen Wesens, sowohl in der dogmatischen Lehre wie im administrativen, sittlichen und kultischen Leben der Kirche im allgemeinen und ganz besonders der orthodoxen Kirche gespielt hat. Wenn man sich an die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte und

weiterhin der fast tausendjährigen Geschichte der griechisch-byzantinischen Kirche erinnert, die mit der der ungetrennten Kirche zusammenfällt, so wird man das Prädikat «griechisch» gerechtfertigt finden. Abgesehen von der Kritik an dem Einfluss des Griechentums auf die Kirche, auf die ich hier nicht eingehen kann, ist dieser Einfluss eine Tatsache, die hauptsächlich im Wesen der orthodoxen Kirche ihren Ausdruck findet, und mit dieser Tatsache haben wir es zu tun und daraus die Folgerungen zu ziehen.

Weiter muss man vor Augen haben, dass das Griechentum der Kirche die Sprache und Denkweise verliehen hat, während es von ihr den christlichen Glauben erhalten hat. So gross dieses Geschenk des Glaubens für das Griechentum sein mag, so verdankt es der Kirche nicht, wie andere Nationen, die Kultur. Paulus und die anderen Apostel haben dem Hellenismus nur die Religion gebracht, aber keine Kultur, die der Hellenismus im höchsten Masse besass. Die Bischöfe der verschiedenen hellenischen und hellenisierten Städte Griechenlands und des Orients verdankten ihre Bildung, ihren religiösen und kirchlichen Rang und die Kultur ihrer Diözesen keiner anderen kirchlichen Obrigkeit, wie es mit den westlichen Bischöfen und ihrem Volke gegenüber dem römischen Bischof der Fall ist, wie auch mit den slavischen Bischöfen und Völkern gegenüber dem konstantinopolitanischen Bischof, denn diese Städte waren schon vorher Zentren der Kultur. Der gegenseitige Austausch der Gaben zwischen der Kirche und dem Hellenismus (des Glaubens einerseits und der Sprache und der Philosophie anderseits) hat dazu beigetragen, dass die daraus (aus dieser Zusammenarbeit) erzeugte orthodoxe Kirche die Kirche der griechischen Nation geworden ist, die Griechische Kirche. Dann kam die Periode der Dekadenz; nach dem Falle Konstantinopels verarmte die griechische Nation, und ihre Zivilisation schien unterzugehen. Dann aber muss man die Rolle der Kirche kennen, durch die die griechische Nation in ihrer wesentlichen Art durch jahrhundertelange Unterjochung unter den Türken hindurch gerettet wurde. Was die griechische Nation durch jahrhundertelange Arbeit in die Kirche wie in eine grosse Schatzkammer eingebracht hatte, hat die Kirche damals reichlich wiedergegeben, denn, wie ich an anderer Stelle zeige («Der Kultus der griechischen Kirche» in dem bald erscheinenden Bande der Reihe «Ekklesia»), wurde allein im Kultus, um die anderen Seiten des Kirchenlebens und Kirchenwesens beiseite zu lassen, der grösste und beste Teil des griechischen Nationallebens erhalten.

Noch mehr ist es so bei den anderen Nationen, besonders den slavischen, denen die orthodoxe Kirche religiös gedient hat. Die Kirche hat ihnen nicht nur die Religion, sondern auch die Kultur gegeben; den Slaven hat sie sogar ihre schriftliche und literarische Sprache gegeben, denn die griechischen Missionare Methodius und Cyrill, die die Slavenapostel sind, haben das slavische Alphabet geschaffen (das mit kleinen Abweichungen

der Buchstaben, der gutturalen Laute, die im Griechischen nicht existieren, das griechische ist) und die ersten Übersetzungen der liturgischen und seelsorgerlichen Bücher verfertigt. Die orthodoxe Kirche hat im Gegensatz zu der römisch-katholischen Kirche niemals die griechische als die «uniformierte Sprache, sondern immer die nationale Sprache im Kultus gebraucht. Die slavischen Nationen verdanken der orthodoxen Kirche nicht nurihren christlichen Glauben, sondern auch die Grundlagen und die Anfänge ihrer neuen Kultur.

Danach ist es also kein Wunder, wenn die Verbindung der Kirche und der Nationen, die ihr angehören, so eng und stark ist; denn der einen Nation, der ersten (der griechischen) hat sie den Glauben gegeben und von ihr Sprache und äusserliche Gestalt bekommen, den anderen Nationen hat sie Religion und Kultur gegeben; daher sehen ganz natürlich alle diese Nationen und jede einzelne von ihnen die orthodoxe Kirche in derselben Weise als ihnen eigen und als ein wesentliches Stück ihres eigenen nationalen Lebens. Die Kirche hat allen diesen Nationen viel für die Veredelung ihres Nationalbewusstseins gegeben, ohne dabei etwas von ihrem Wesen zu verlieren. So wurde es von den verschiedenen orthodoxen Nationen empfunden, und in dieser Hinsicht fühlt der Grieche und der Rumäne, der Bulgare und auch der Slave völlig gleich für seine Kirche. Aber noch mehr hat sich die Kirche in Zeiten nationalen Unglücks und nationaler Katastrophen als eine liebe Mutter ihrer Nationen gezeigt und sich mit deren Schicksal verbunden. Das unglückliche Volk und die unterjochte Nation fanden ihren Trost, die Erquickung und die Erneuerung der nationalen Kräfte in der mitfühlenden Kirche und haben im kirchlichen Leben durch wirklich heilige Männer, Märtyrer und würdige geistliche Führer ihrer Nation den Weg zur Geduld und zum Wiedererwachen gefunden. Was kann man gegen solch eine Wirksamkeit der Kirchen in den Nationen sagen? Sicherlich nur Lobenswertes, denn es ist dem Aktivum und nicht dem Passivum der Kirche zuzurechnen, zumal die Kirche durch diese ihre Wirkung nichts von ihrem geistigen und religiösen Charakter verloren oder eingebüsst hat.

In neuerer Zeit allerdings und ganz ausdrücklich von Kaiser Peter dem Grossen von Russland an, haben die kirchlich-nationalen Beziehungen der orthodoxen Kirche durch dessen neuen Caesaropapismus eine gerade zu katastrophale Entwicklung bis fast auf unsere Tage und zwar besonders in den meisten slavischen Nationen genommen. Die Kirche in Russland wurde allmählich ein Organ des Zarismus, und jede, auch die geistige Unabhängigkeit der Kirche ging verloren, wobei die Ausnahmen durch Verfolgung, Einkerkerung und Märtyrertod gekennzeichnet sind. Die Misshandlung und der Missbrauch der Kirche in Russland durch den Staat hat bis zum Tage der bolschewistischen Katastrophe Russlands gedauert (man könnte ohne Übertreibung gewissermassen von einer Befreiung der

Kirche durch die Bolschewisten sprechen), und das schlimmste ist, dass diese Kirchenpolitik Russlands auch die kirchlich-nationalen Verhältnisse anderer Nationen beeinflusst hat, entweder durch Nachahmung (gewissermassen in Griechenland) oder durch direkten Einfluss (bes. Bulgarien), da Russland die orthodoxe Kirche als ein vortreffliches Organ für die panslavistischen Pläne der Ausdehnung slavischen Einflusses und der slavischen Macht im Orient ansah. So wurde die Kirche in erster Linie in Russland und Bulgarien, nach dem schlechten russischen Muster, dann aber auch in viel kleinerem Masse in den anderen orthodoxen Nationen auch für nationalistische und sogar chauvinistische Angelegenheiten benutzt. Dies ist allerdings ein Missbrauch der Kirche, der keineswegs als Norm angenommen werden darf und übrigens offiziell und förmlich von der konstantinopolitanischen Synode von 1872 verurteilt wurde.

Dass aber die Kirche ohne jede Einbusse ihrer geistigen Natur und ihres Charakters eine nationale Macht geworden ist, in dem Sinne, dass sie der Nation zu ihrer geistigen Erhöhung verhilft, und weiter, dass sie sich zu diesem Zwecke den Schicksalen der Nation verbindet, ist nicht zu tadeln, sondern im Gegenteil als ein schöner Versuch für die Veredelung der Nation zu betrachten. Von diesem Standpunkt aus ist der nationale Charakter, den die orthodoxe Kirche je nach den verschiedenen Nationen bekommt, ein wichtiges Element ihres historischen Lebens, und mit Recht ist sie stolz darauf, einen solchen religiösen Einfluss auf die verschiedenen Nationen zu haben, und zwar in der Weise, dass sie nicht eine objektive, kalte und schwache, sondern eine durchaus hohe, starke und warme Macht ist, die das ganze nationale Leben beeinflusst. Wenn man von der neuen russisch-bulgarischen Kirchenpolitik absieht und das einfache Volk auch dieser Länder in seinem Alltagsleben verfolgt, so wird deutlich, was die orthodoxe Kirche für dieses nationale Volksleben und seinen hohen sittlichen Stand bedeutet. Die Untersuchung aller religiösen Sitten und Gebräuche zeigt klar, wie tief die Kirche und ihr Geist ins Volksleben eingedrungen sind und wie sie in der Freiheit—die ihr Hauptmerkmal ist—die Herrscherin des Volksleben gewesen und geworden ist, dem sie ein unauslöschliches Siegel aufgedrückt hat.

So weit es sich nicht um einen Missbrauch der Kirche und um eine falsche Kirchenpolitik handelt im Sinne der durch die chauvinistisch-nationalistische Richtung veranlassten Verfolgung nationalistischer Pläne und Träume, widerspricht die Kirche vom orthodoxen Standpunkt aus nicht der Nation und verneint nicht das nationale Leben, sondern billigt im Gegenteil die nationale Existenz, und sie dringt durch ihre Wirkung in das nationale Leben ein, indem sie allen Seiten und Gebieten des Volkslebens den kirchlichen Segen bringt, in dem Masse, dass sie, wie gesagt, selbst ein Stück des nationalen Lebens wird.

Es bleibt allerdings noch ein sehr wichtiger Punkt zu erörtern, der Schwierigkeiten mit sich bringen könnte. Was wird die Kirche im Falle eines *Krieges* tun, den die Nation führen will? Und wie würde sich die nationale Kirche verhalten, wenn der Totalitätsstaat, der die Nation vertritt, zu einem solchen Krieg oder sogar zu unchristlichen Taten zwingt? Wir haben keine Schwierigkeit, darauf zu antworten. Der Krieg ist vom christlichen Standpunkt aus verurteilt, und die Kirche würde ihre Pflicht versäumen, wenn sie den Krieg nicht verurteilen würde; ebensosehr würde sie aber ihre Pflicht versäumen, wenn sie die Gewehre nicht segnen würde, die die Nation verteidigen sollen im Falle eines Einfallkrieges seitens einer ungerechten, habgierigen und neidischen Nation; denn ein solcher Krieg ist der einzige, der auch vom Standpunkt der christlichen Ethik aus erlaubt und gerechtfertigt ist. Die Kirche soll ihre Nation gegen den Krieg und gegen jeden unchristlichen Akt belehren und im Falle eines totalitären Staates diese ihre Pflicht auch bei Gefahr der Verfolgung nicht versäumen; sie soll aber die Nation durch Wort und Tat im Falle eines ungerechten Einfallkrieges von Herzen für den siegreichen Ausgang eines solchen Krieges unterstützen.

Dies ist der orthodoxe Standpunkt gegenüber der grossen Frage «Kirche, Staat und Nation».

Sur la même question, le président M. Zankow lut la communication suivante:

COMMUNICATION
DE M. ST. ZANKOW, PROFESSEUR DE DROIT CANON
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE SOFIA

Kirche und Staat.

(Thesen des Referates)

I. Vorfrage.

1. Es besteht in der orthodoxen Kirche kein in den Kanones enthaltenes oder ökumenisch formuliertes *System* der Beziehungen von Kirche und Staat.

2. Alle Bestimmungen der Kanones über dieses Problem (wie z. B. in dem 6, 20, 30, 81, 83, 84, der hl. Apostel, 6, 7, 12 des IV. ökumenischen Konzils, 3, 10, des VII. ök. K., 12 von Antiochien, 16 von Karthago) beziehen sich gelegentlich nur auf einzelne Seiten des Problems.

3. Genau so verhält es sich auch mit einigen Äusserungen der ökumenischen Konzilien (meistens - einzelner Mitglieder dieser Konzilien). Ausserdem sind diese Äusserungen nicht buchstäblich zu nehmen (meistens sind sie überschwengliche Höfkirchkeitsausdrücke, bedingt von dem jeweiligen Sprachgebrauch und Sitten insbesondere den Kaisern gegenüber).

4. Daher beobachten wir in dem Laufe der Geschichte des orthodoxen Ostens verschiedene Formen (sogar verschiedene Richtungen) der Ausgestaltung der (faktischen) Beziehungen zwischen Kirche(n) und Staat(en).

Alle sie stellen bloss Versuche eines modus vivendi, eine Herstellung von möglichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche dar.

5. Gerade auf diesem Gebiet des Aussenkirchenlebens ist eine strenge Scheidung zwischen dem Göttlichen (Geistig-mystischen), was ewig wahr bleibt, und dem Menschlichen (Soziologischen), was bedingt, veränderlich und oft sündhaft ist im Auge zu behalten, bei dem Versuche der Feststellung der prinzipiellen Grundnormen der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, vom christlichen orthodoxen Standpunkte ausgehend.

6. Deswegen, obwohl das Problem auch ein Problem der Geschichte ist, kann es vom rein geschichtlichen Standpunkt genommen nicht ohne weiteres gelöst werden. Die Geschichte liefert uns zwar für das Problem ungeheuer viel, aber zugleich ganz verschiedenes aussagenden Stoff. N cht jede geschichtlich erwiesene Tatsache hat in unserem Problem eine normative Bedeutung, abgesehen davon, dass über einunddieselbe Tatsache die Geschichtsschreiber uns ganz widersprechende Berichte geben oder viele der Personen und der Ereignisse mit Legenden umgeben sind. Gewiss ist unser Problem auch ein geschichtliches oder, richtiger gesagt, ein Problem der *Wissenschaft* der Geschichte. Zu der richtigen Lösung des Problems ist die Geschichtswissenschaft ein wichtiges Hilfsmittel. Und darum ist auch von diesem Standpunkte höchst vorsichtig, d. h. *kritisch* vorzugehen. Kritik im doppelten Sinne des Wortes: erstens, der Feststellung der Tatsachen und, zweitens, Kritik ihrem normativen Sinn und Bedeutung nach.

7. Wenn aber die orthodoxe Kirche kein kanonisches System der Beziehungen zwischen Kirche und Staat aufstellte, so heisst das durchaus nicht, dass sie keine leitende Grundnormen über dieses so wichtige Lebensproblem hatte. Umgekehrt, indem das Problem seine zwei Seiten hat—eine die innerliche und anzustrebende und die andere jeweilig empirisch mögliche, die äussere, handelt sie weise, indem sie die eine (die absolut normative) mit der anderen (der bedingten) nicht vermischte und deswegen für die zweite keine absoluten Normen aufstellte.

8. Die Grundbegriffe und Normen über Kirche und Staat und ihre gegenseitigen Beziehungen sind in der Heiligen Schrift wie in der Heiligen Tradition enthalten. Die Heilige Tradition in der Kirche ist aber als Göttlich-Autoritatives von dem Menschlichen in der Kirche streng zu unterscheiden. An zweiter Stelle kommt von entsprechender Bedeutung auch die erhabene Anwendung der genannten Grundnormen in der Geschichte der Kirche als das in der Wirklichkeit vollkommen Erreichte, als glanzvolle Beispiele der Befolgung.

II. Vergangenheit.

1. Wenn wir von diesem Standpunkt aus die verschiedenen Epochen der tatsächlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche im orthodoxen Osten kritisch beurteilen, werden wir (ausgenommen die Epoche der ersten drei Jahrhunderte) zum Resultate gelangen, dass zu keiner Zeit diese Beziehungen eine zufriedenstellende Lösung des Problems darstellen.

2. Schon seit der sogenannten (immer relativ gebliebenen) Verbindung zwischen Staat und Kirche (nach Konstantin d. Grossen) sind die Dinge und die Begriffe auf unserem Gebiete nicht immer oder nicht genug klar und streng geschieden gewesen: was «Göttlich», «Himmlisch», «Geistlich», «Innerlich» — als das Gebiet der Kirche, einerseits, was «menschlich» «irdisch», «weltlich», «äusserlich», als das Gebiet des Staates, andererseits, und was dazwischen «gemischt» zu heissen hat, ist meistens sehr unklar und dehnbar geblieben. Ausserdem sind die alten römischen Begriffe über den stattlichen Charakter des religiösen Lebens, über die staatlichen Aufgaben, Kompetenzen etc. diesem Leben gegenüber (das s. g. Sakralrecht) lange nicht überwunden gewesen. Wenn in der geschichtlichen Entwicklung bei besonderer Zuspitzung der Übergriffe diesbezüglich eine Klarheit gewonnen war und starke Männer der einen oder der anderen Seite in den Vordergrund traten, da waren auch die (tatsächlichen) Widersprüche und Gegensätze klarer und sie führten zu Spannungen und stiegen zu offenen und langdauernden Kämpfen an.

3. Das *byzantinische System* speziell, das seine Ausgestaltung hauptsächlich zur Zeit oder seitens des Kaisers Justinian des Grossen erreichte, und fast überall in den orthodoxen Ländern des Mittelalters Eingang gefunden hatte, kann von diesem allgemeinen (bedingten) Charakter der geschichtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht nur nicht ausgenommen werden, sondern ist eher ein Beweis dafür. Gewiss ist das (in der VI. Novelle Justinians d. Grossen zum Ausdruck gebrachte) Prinzip der *«guten Symphonie»* zwischen Staat und Kirche theoretisch als das Beste, was damals formuliert und in allen späteren Zeiten als das Richtige von dem kirchlichen Bewusstsein anerkannt worden. Andererseits ist jedoch schon theoretisch nicht immer klar und richtig dieses Prinzip näher ausgeführt, und noch weniger befolgt worden, schon vom Justinian selbst angefangen. Man spürt nicht nur in den Taten, sondern auch in der kirchlichen Gesetzgebung Justinians d. Grossen, dass er, aus seinem persönlichen Machtbewusstsein heraus, nicht nur als ein Imperator, sondern auch als ein Pontifex maximus handelte und sich als der «unbedingte Herr des Staates und der Kirche» (vgl. *H. Alivisatos,* Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I, SS. 20, 121) fühlte, und demgemäss handelte. Also auch er verstand die «gute Symphonie» zwischen Staat und Kirche nicht

im guten oder richtigen Sinne, sowie viele seiner kaiserlichen Nachfolger, aber auch Männer der Kirche selbst.

4. Als eine Verirrung sind alle diejenigen späteren Theorien (eines Theodor Balsamons, Demetrius Chomatianos, Simeon von Thessalonique u. a.) über die Bedeutung der Salbung der Kaiser und Könige (gar als ein achtes Sakrament!) oder dass der Kaiser «Epistimonarch» der Kirche zu betrachten sei. Durch solche ausfindige Konstruktionen ist offenbar versucht worden, die Exzesse der Kaiser der Kirche gegenüber und die Schwächen der verantwortlichen kirchlichen Personen dem Kaiser gegenüber verdeckt oder plausibel zu machen.

5. Desgleichen Wertes sind auch die späteren Theorien (insbesondere unter den Russen-Ssuvorow, Berdnikow, Kurganow), die versuchen die übermässigen (byzantinischen) Rechte des Kaisers aus einem Rechte des Kaisers als fingierten Vertreter des (Kirchen!) — Volkes (der Laien) in der Kirche oder diese Rechte als Patronatsrechte des Kaisers (so z. B. Saoserski) zu erklären,

6. Die bekannte kirchliche Reform Peters d. Grossen (welche später auch andere orth. Länder beeinflusste) wird in der orthodoxen Kirchenrechtsliteratur mit Recht als eine protestantische (territorialistische) Beeinflussung beurteilt und heute allgemein verurteilt und verworfen. Die Objektivität verlangt aber, dass zugegeben wird, dass diese Reform zugleich auch in den byzantinischen käsaropapistischen Tendenzen verwurzelt ist.

7. Entgegen allen diesen Unzugänglichkeiten, Verirrungen, Schwächen und Übergriffen in der geschichtlichen Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat hat die Geschichte des orthodoxen Ostens die erhabenen Taten ihrer grossen Väter wie eines Athanassius d. Grossen, eines Gregor des Theologen, eines Basilius d. Grossen, eines Johannes Chrysostomus, eines Maximus Confessors, Sofronius von Jerusalem, Johannes Damascenus, Theodor von Studion (und alle Kämpfer in dem Bildersturme) oder, in der russischen Kirche, eines Philipp Metropolit von Moskau, eines Nikon und eines Tichon, Patriarchen von Moskau, und viele andere mehr, welche in unserem Problem für die evangelischen Sätze und die urchristlichen Traditionen der Kirche sich mit Wort, Tat und Leben einsetzten.

8. Somit sind in der Vergangenheit des orthodoxen Ostens alle bestehenden Formen vor Beziehungen zwischen Kirche und Staat weder ein Dogma, noch ein Kanon oder ein Vertrag. Sie sind bloss Versuche oder besser Punkte der Bemühungen der Unterhaltung von (für die damaligen Verhältnisse) möglichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche.

9. Besonders in ihren Mängeln — die Einschränkung der allgemeinen Religionsfreiheit und der Grundrechte der Selbständigkeit der Kirche selbst zugunsten der Sakralrechte der alten Kaiser oder der zäsaropapistischen Ansprüche des Staates-liefern sie uns reiches Material über die Klarlegung

des Problems und für die Rückkehr zu den evangelischen Wahrheiten, den erhabenen Traditionen der Kirche und dem Beispiele ihrer besten ökumenischen Lehrer.

III. Staat.

1. Der Heiligen Schrift und der Apostolischen Tradition (Johann. 19, 10 f.; Math. 22, 21; Röm. 13, 1 ff.; I Petr. 2, 13, ff.; I. Tim. 2, 2) Folge leistend, hat die orthodoxe Kirche den Staat immer als eine von Gott gewollte Ordnung im Prinzipe anerkannt, geehrt und unterstützt.

Dieser fundamentale Satz ist jedoch mit noch anderen Grundsätzen zu verbinden.

2. Im ursprünglichen Willen Gottes liegt eigentlich die Gemeinschaft, das Leben in der Gemeinschaft—mit Gott und Menschen.

Diese Gemeinschaft wird von Gnade, Liebe, Wahrheit und Frieden getragen. Sie sind die göttliche Ordnung der Gemeinschaft, eine «Ordnung», die eher eine «Symphonie» ist und in dem Willen Gottes liegt.

Sie bestand und kann nur in dem *freien* Befolgen des Willens Gottes bestehen.

3. Der Abfall von Gott ist das freiwillige *Nicht*-Befolgen des Willens Gottes, d. h. ein Abfall von der genannten Gemeinschaft, somit der Tod der Gemeinschaft und also der Tod des Menschen selbst.

4. Nun wollte die Güte Gottes den Menschen nicht völlig dem Tode ausliefern, die Existenz des von der ersten (paradiesischen) Ordnung abgefallenen Menschen zu bewahren. Darin liegt die Rechtfertigung einer zweiten Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens—die Ordnung des Staates, die dann, offenbar im Vergleiche mit der ersten Ordnung, eine zweite, niedere Ordnung ist. Hier ist der Urgrundsatz des Ursprunges, der Existenz und der Rechtfertigung des Staates im Prinzip, doch nicht in konkreto gegeben. Der Staat entstand und besteht nur als Mittel der Gegenwirkung gegen die Sünde, als eine Gemeinschaft für die Erhaltung des Menschen vor der zersetzenden Wirkung der Sünde. Der Staat ist eine «Gottesordnung», weil (und insoforn - in concreto -) er ein «Rächer zur Strafe über dem, der Böses tut» (Röm. 13,1 ff.) «zur Rache über die Übeltäter und zum Lobe der Frommen» (I Petr. 2,14) ist. Wohlverstanden, der Staat ist nicht eine Sünde, sondern ein Notbehelf infolge der Sünde.

5. Wenn der Staat, in diesem Sinne, eine «Gottesordnung» ist, so ist er eine solche, sowohl bezüglich des Grundes seines Ursprunges, als auch bezüglich seines *Zieles*. Seine Ordnung ist zwar eine *Macht*-Ordnung, (im wesentlichen Unterschiede von der *Liebes*-Ordnung, worin der Grund besteht für die Annahme, dass er eine zweite, niedere Ordnung ist). Aber er, seine Obrigkeit, ist «*Gottesdienerin*» um das Gute zu schirmen («loben») und das Böse zu bekämpfen («rächen») - «um des Gewissens willen»

(Röm. 13), Das heisst: Die Sünde zerstörte nicht den ganzen Menschen als Schöpfung Gottes, auch nicht völlig den Gotteswillen im Menschen. Es bleibt, trotz der Sünde, in dem Menschen das «Gottes-Gesetz» des *Gewissens,* der Gerechtigkeit (Römerbief), *und* auch der Offenbarung. Das ist die richtende Kraft eines jeden Gesetzes, des Staates selbst zur Erfüllung seiner Grundaufgabe, die in erster Linie darin besteht, in der sündigen Welt des Menschen überhaupt die äussere Ordnung des Gemeinschaftswesens zu erhalten und dann die gerechte Ordnung zu fördern.

Hier liegt der Grund der christlichen Auffassung (und Rechrfertigung) des Staates als «Diener Gottes» und die innere organische Verbindung zwischen Recht, Ethos und Religion. Das Recht ist das Minimum der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist das Minimum der Liebe. Die äussere Kraft des Staatsgesetzes zur Erhaltung der äusseren Ordnung ist die Macht. Aber nicht jede Macht ist gleich-Staatsordnung. Die innere tiefe Kraft des Staates und seiner Gesetze liegt in ihrer Macht der Gerechtigkeit, in der gerechten Ordnung. Gewissen, Gerechtigkeit, Offenbarungswahrheiten, — der Nomos Gottes, — sind für die Kirche die einzigmassgebenden Kräfte (oder Eigenschaften), die den Staat, in der Erfüllung seiner Grundaufgabe, rechtfertigen, und wofür sie ihn als «Diener Gottes» und seine Ordnung als «Gottes-Ordnung» anerkennen und unterstützen kann [1]. In dieser zweifachen Position und Aufgabe des Staates-als Rechts und Wohlfahrtsstaat ist andererseits noch hervorzuheben, dass die primäre Aufgabe des Staates die Erhaltung der (Rechts) Ordnung ist, und erst in zweiter Linie geht er seinen Wohlfahrts (Kultur-) aufgaben nach, in zweifacher Richtung: die Elemente des Inhaltes seines Rechtes aus dem Nomos Gottes zu schöpfen und dann allen Gemeinschaften, zunächst der Kirche Christi, für die Erreichung der Ideale der Gottesgerechtigkeit und der christlichen Liebe unter den Menschen (der Verwirklichung der Gotteskindschaft), zu helfen.

6. Diese Unterscheidung und Scheidung in den Aufgaben des Staates (als Rechts- und Wohlfahrtsstaat) ist vom christlichen Standpunkte klar und fest zu halten, aus dem hervorgehobenen bedingten Charakter des Staates und seiner Ordnung.

Wir sagten, dass die christliche Anerkennung des Staates im Prinzipe und nicht ohne weiteres in concreto gilt. Dies ist deshalb, weil in concreto, wegen der Menschen, die die Staatsaufgabe» verfolgen und die Staatsgewalt tragen, der Staat nicht nur wegen der Sünde da ist, sondern auch unter der Sünde sein kann. Die Geschichte bezeugt uns zur Genüge, dass der Staat oft und genug Diener auch der Sünde ist. Hier haben wir die *Antinomie der Staatsgewalt,* auf die die Heilige Schrift und die Geschichte

---

[1] «Durch *gerechte Gesetze* (θεσμοῖς δικαίοις) verwaltet die kaiserliche Gewalt das Irdische», sagen die Väter des siebenten ök. K. (Harduin, V, 137).

der Kirche uns warnend hinweisen, einige Belege. Die Warnungen Samuels bei der Einführung des Königtums in Israel (I Samuel, c. 8, 10, 12). Im neuen Testamente: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Johan, 18, 36). «Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht unter Euch sein, sondern»... (Math. 20, 25 ff.). Aber nicht nur Unterschied gibt es zwischen Reich Gottes und irdischen Reichen. Christus lehnt das Angebot des irdischen Reiches und seine Macht, als eine Versuchung des Teufels ab, welche der Teufel als ihm übergeben ansieht. (Math. 4, 8, f; Lukas 4, 5 ff.). Und dann die Worte der Offenbarung Johannes, die zuallerletzt die irdischen Reiche als das Reich des Teufels darstellen (c. 12, 19).

Bei dieser Antinomie der Staatsgewalt kann auch diese letztere der Sünde unterliegen, sie ist und wird ihr oft unterliegen, sodass statt Waffe gegen das Übel als Waffe der Sünde gebraucht wird. So sehen wir den Staat nicht nur in der Vergangenheit, auch heute hie und da, wie auch am letzten Tage, als eine selbstgenügsame, über alle Güter der Welt, ja über und gegen Gott selbst sich erheben der Grösse, die gar absoluten Gehorsam in allem und Anbetung verlangt. Das ist das Ideal der Ideokratie, der dämonischen Diktatur, die religiös- ethische Ziele oder den nackten Atheismus aufzwingen wollen.

Darum ist der Satz, die Staatsordnung sei eine «Gottes-Ordnung» nur ein bedingter Satz: nur dann ist sie eine solche Ordnung, wenn er oder insofern er in Wahrheit und Tat ein «Diener Gottes» ist.

IV. Kirche.

1. In diesem Zusammenhange bekommt die Lehre der orthodoxen Kirche ihre genügende Klarheit und Festigkeit, erstens über die *Grundverschiedenheit* der Kirche vom Staate mit Bezug auf Ursprung, Wesen, Ziel, Mittel und kirchliche Ordnung; zweitens, ihr Recht und Anspruch auf *Selbständigkeit* auf diesem Gebiet; und drittens, trotz dieser Abgrenzung, ihre prinzipielle Bereitwilligkeit für eine mitarbeitende *Verbindung* mit dem Staate (in guter Symphonie»).

2. So wie die Kirche bei der Erhaltung der äusseren Ordnung (durch gerechte Gesetze) in der Verwaltung des Staates sich nicht einmischen will (apolitisches Verhalten, vgl. Kan 6, 81, 83 der Hl. Apostel und 7 des 4. ök. K.), so verwahrte sie sich immer wieder gegen das einschränkende Eingreifen oder gegen die Einmischung des Staates in ihre inneren Angelegenheiten oder in die Erfüllung ihrer evangelischen Aufgaben (vgl. Kanones 30, 84 der Hl. Ap.; 6, 12 d. 4 ök. K., 3. d. 7. ök. K.; u. a.). Wir wissen, dass sie (infolge der Umstände oder der Unvollkommenheit oder der Sünde ihrer Mitglieder und Kleriker) dieses nicht immer oder voll erreichen konnte. Aber, andererseits, wissen wir auch, dass in dieser Beziehung der Kampf

zwischen der Kirche und dem Staat in dem orth. Osten nie zur Ruhe gekommen ist. Seit der Gründung des oströmischen Reiches (vgl. *Gelzer,* Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz, in den Ausgewählten kleinen Schriften, Leipzig, 1907, S. 57 ff.; Karl *Schwarzlose,* Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Gotha, 1890; M. W. *Zyzykin,* Patriarch Nikon, Seine Staats-und kanonische Ideen, russ., Warschau, 2 Bde, 1928, 1934), wie auch allgemein bekannt sind die freimütigen Proteste und die heftigen Kämpfe ihrer besten Lehrer um ihre Freiheit und Selbständigkeit (vgl. oben II, 7).

3. Die «gute Symphonie» zwischen Staat und Kirche ist erst dann gegeben, wenn der Staat in der Erfüllung seiner eigenen Aufgaben seine Grenze kennt, anerkennt und hält; wenn er in seiner Bestrebung ein gerechtes Recht (eine gerechte-Gottes-Ordnung) zu erlangen, den ideellen Inhalt dieses Rechtes aus der ewigen Quelle des göttlichen Nomos schöpft und der Kirche zur Erfüllung ihrer eigenen Mission seine Hilfestellung leistet; und, andererseits, wenn die Kirche in dieser Hinsicht dem Staate ihre geistige, moralische Unterstützung verleiht.

4. Man sieht somit, dass auch hier das Verbindende zwischen Staat und Kirche der Nomos Gottes ist, Durchsetzung des Gerechtigkeit Gottes unter den Menschen. Aber hier ist zugleich auch das Scheidende, im Falle der Verlassung dieses Fundamentes, oder im Falle der Negation seines göttlichen Charakters und noch mehr im Falle der Nichtanerkennung seitens des Staates die göttliche Mission der Kirche. Dann entscheidet nur das Wort Gottes: «Man muss Gott mehr gehorchen, denn den Menschen» (Ap. G., V, 29).

5. Es ist notwendig der Frage der göttlichen *Mission der Kirche* im Zusammenhange mit dem Prinzipe des *apolitischen Verhaltens der Kirche,* einerseits, und der Verbindung von Staat und Kirche in der Verwirklichung des «Nomos Gottes», andererseits, heute eine erhöhte Beachtung beizumessen; denn in der falschen Lösung dieser Frage lag und liegt der Grund der Verweltlichung der Kirche von der Welt, wie auch der Grund für Konflikte zwischen Staat und Kirche. Die Kirche ist und kann apolitisch sein nur in dem Sinne, dass sie sich von jeder Einmischung d. h. direkten Beteiligung in dem politischen Leben des Staates enthält. Sie ist aber und kann nicht desinteressiert sein oder passiv verbleiben bei dem Geist der Grundrichtung des Staatslebens, bei den geistigen Prinzipien der Staatsgesetze, bei den ethischen Elementen des Staatsrechtes und insbesondere bei den leitenden Prinzipien seiner Wohlfahrtstätigkeit. Sonst wird sie ihre eigene Mission als Verkünderin der evangelischen Wahrheiten und des Reiches Gottes auf Erden verleugnen müssen.

Was sagt uns aber die Geschichte in dieser Frage? Schon mit dem vierten Jahrhundert angefangen, entstehen Tendenzen in der Christenheit, die die folgende Gleichsetzung aufstellen: Sünde- das Böse- Welt. Die Welt liegt

nicht nur im Argen, sondern sie ist selbst im Bunde mit dem Argen, sie selbst ist das Arge. Die chiliastischen und die eschatologischen Tendenzen erleichterten die Annahme des Satzes, dass alles, was Christus gesagt und geboten hatte, sich im Jenseits erfüllen werde, also dass es in diesem Leben nicht möglich sei. Die Folgerung dieser Richtung war der Exodus aus dieser Welt: entweder durch das Gehen in die Wüste oder fast durch das Aufgeben des Kampfes gegen das moralische Übel in der Welt, in dem Staate. Hier, und damals schon, sind die ersten Keime der Säkularisation entstanden. Die Kirche (das Menschliche in der Kirche) hat gewissermassen die religiös-ethische Verbundenheit mit der Welt, mit dem Staate abgebrochen. So entstand schon damals die Doppelmoral: einmal die konventionelle Moral, die vom Staate bewährt und gefordert wird, und dann die eigentliche christliche Moral von dem, was der Christ über seine Familie hinaus tut, die Auffassung von dem «Ueberpflichtmässigen». Die Forderung des Ueberpflichtmässigen wurde (theoretisch) von den Mönchen übernommen und die Welt wurde sozusagen sich selbst, dem Staate überlassen. Die weitere Entwicklung ging dann dahin, dass das «Himmlische», das «Kirchliche» entweder mehr in der Wortpredigt über das «Jenseitige» für das Jenseits oder in der Verrichtung des «Kultischen» bestand. Diese Scheidung oder Säkularisation (nach innen) von der Welt und von dem Staate beobachten wir noch heute in der Christenheit von Ost und West. Und in unserem orthodoxen Osten herrscht (unter den Intellektuellen und Politikern) noch immer überwiegend die Auffassung, dass die Kirche sich mit dem Jenseitigen und für das Jenseits und zwar durch ihre liturgischen Handlungen zu beschäftigen habe, und von hier wird ihr jede Stellungnahme und Betätigung in dem kulturellen und politischen Leben verwehrt, weil dieses Gebiet ein Gebiet der Welt, des Staates und nicht der Kirche sei. Nun ist in jüngster Zeit auch im orthodoxen Osten eine Wendung eingetreten. Auch der allgemeine Kampf in der Christenheit gegen die Säkularisation hat hier viel beigetragen. Es ist schon vielen klar, dass die ethisch-christlichen Werte nur insofern wirklich treibende Kraft sein können, wenn die Bürgerder Staates gerade auch als Christen Mitglieder oder Bürger des Staates sind und auch dass die Kirche, in oder ohne jede formelle Verbingung mit dem Staate, nur dann ihre Mission erfüllen kann, wenn sie darauf achtet und aktiv dafür tatig ist, dass der Staat in seiner Ordnung die *Gottes*-Ordnung als *Diener Gottes*, durchführt und wenn sie in der Gestaltung der Wohlfart des Volkes und der Völker, des Staates und der Staaten schöpferisch tätig ist.

V. Reich Gottes.

Wie das? Wie ist der Zusammenhang zwischen dieser Tätigkeit der Kirche und des Staates mit der Mission der Kirche das Reich Gottes zu verkündigen und zu seiner Verwirklichung hinzuarbeiten?

1. Der Staat ist wohl auf dieser sündigen Welt eine Lebensnotwendigkeit, aber in dem Sinne, dass durch ihn nicht das irdische Leben in ein Paradies umgewandelt werden kann oder soll, sondern er sei dazu da, um zu verhelfen, dass aus der Welt nicht eine Hölle wird (Wladimir Solowjew). Es wird nie einen vollkommenen Staat geben, weil ein Staat, der auf der Liebe gegründet, schon Reich Gottes wäre und nicht mehr Staat.

2. Unsere eigentliche Heimat ist nicht hier auf Erden, sondern im Himmel: «Wir haben hier keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir» (Philipper u. Hebräerbrief). Und dieses zukünftige ist das Reich Gottes—die Herrschaft Gottes die, in der letzten Zeit zur volle Herrschaft werden wird, Herrschaft, bei der Gott gehorsam ohne Zwang will, ein Vertrauen aus einem freien Gebundensein an den Willen Gottes, ein Handeln, das sich nur auf Got bezieht.

Wo wird dieses Reich Gottes Wirklichkeit? Es ist eine Verheissung und zugleich eine Erfüllung und Vollendung in und durch Christus. Das Reich Gottes ist für die Gegenwart eine verborgene Grösse und wird erst völlig offenbart nach dem jüngsten Tage, nach der Auferstehung der Toten, wenn eine neue Erde und ein neuer Himmel sein werden.

3. Aber trotz seiner Verborgenheit ist das Reich Gottes auch in der Gegenwart wirksam, wie Christus selbst mit seinem Erlösungs- und Heilswerke wirksam ist. In diesem Sinne ist das Reich Gottes schon jetzt gegenwärtig als Herrschaft Gottes auf Erden, in der Gemeinschaft des Glaubens und der Hoffnung über die ganze Welt hin, die nichts von Rassen, Nationen und Klassen so wie den damit gegebenen Grenzen weiss. Nach unserem orthodoxen Glauben ist dieses Reich schon gegenwärtig in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Christi da-unsichtbar und verborgen (mystisch und himmlisch), aber doch auch zugleich offenbar und sichtbar, als Leib Christi zur Vollendung der Herrschaft Gottes auf der Welt. So ist die Kirche die Einheit in Christus, die gnadenvolle Gemeinschaft in Gott, die Gottes-Stadt in der Liebe.

4. Vergleichen wir nun diese zwei Reiche, Kirche (u. ferner-Reich Gottes) und Staat, so stellen wir fest, dass sie völlig verschieden sind, ja, dass sie oft als Gegensätze einander gegenüber stehen: hier Zwang, durch Macht getragene Ordnung, die selten eine gerechte Ordnung ist, eine Gemeinschaft, die all zu oft zum Tode führt, — dort Gnade, Glauben, Hoffnung und Liebe in Gott, Freiheit in Gott verbunden. Hier das Bedingte und Begrenzte, Vergängliche, — dort das Unbedingte, das Ewige, das Gottmenschliche, das Göttliche. Hier oft Missbrauch und Vergewaltigung, ja auch Dämonisches und eines Tages der Antichrist selbst, — dort Demut, Opfer, Heil und Gott.

Trotz dieser grossen Verschiedenheit, sind diese beiden Reiche völlig unvereinbar? Wenn dies so wäre, so müsste das eine grundsätzliche Ver-

neinung des Staates bedeuten. Wir sahen aber, dass die Grundelemente des Staates und der Sinn der Sünde von der Offenbarung erwiesen sind. Das Reich Gottes verneint nicht die Geschichte, zu der auch der Staat als ein Teil gehört. Christus ist in die Geschichte eingegangen. Er ist das Zentrum und der Sinn der Geschichte geworden. Sie bewegt sich auf Ihn hin. Er ist der Durchbruch Gottes in das Leben hinein. Freilich ist die Wirkung Gottes in der Geschichte und in dem Staate, durch Christus und seiner Kirche, eine Wirkung von oben und von innen, eine Wirkung der Durchgeistigung, der inneren Umgestaltung, Verklärung, Heiligung der Welt.

5. Sofern wir aber in unserem Glauben tätig und schöpferich sind, können wir die Welt überwinden nicht bloss durch religiöse Sentimentalität und abstrakte Kontemplation, denn das führt leicht wiederum zur Säkularisation in der Kirche selbst und dazu, die Welt sich selbst zu überlassen. Es ist unsere heilige Pflicht, als Bürger der Gottesstadt, Glaube und Liebe in der Menschengemeinschaft, in dem konkreten Leben des Volkes und des Staates zu verwirklichen und zu beweisen, wenn nötig mit dem Zeugnis des Martyriums. Es kann uns Christen nicht gleichgültig sein, ob Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, Wahrheit oder Lüge, Liebe oder Hass auf der Erde triumphieren. Darum müssen die Kirchen und wir, ihre Mitglieder, als Missionäre kraft der Gottesstadt überall da, wo es um die Wirklichkeit Gottes geht, überall im Leben des Volkes und des Staates das Dämonische oder das Böse (Eigennutz, Feindschaft, Hass, Rache, brutale Machtgier, Selbstüberhebung, Raub und dgl.) bekämpfen. Ebenso müssen wir aber auch positiv zum Bewusstsein und zur Tatkraft der Solidarität, der Mitschuld und Mitverantwortung, der Hilfe, der Arbeitsgemeinschaft, des Verständnisses füreinander, des Friedenswillens, der Brüderlichkeit, des Opfergeistes im Namen unseres Heilandes erziehen. Freilich werden wir dann immer wieder über Golgotha geführt werden, um zur Auferstehung zu gelangen. Immer treffen wir hier wieder auf das Kreuz, das die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft beherrscht, richtet und aufrichtet. Hier durchkreuzen sich das Zeitliche mit dem Ewigen, die Gegenwart mit der Zukunft des Reiches und der Herrschaft Gottes. Das ist eben die herrliche Macht der Verheissung an die Kinder Gottes, die Kinder der «Stadt-Gottes», dass Christus unser Herr schon da ist und wieder kommen wird, dass er das Alfa und das Omega unseres Lebens ist.

Von hier aus kommen wir zu der Haltung der *aktiven Apokalyptik*, zu einer Haltung, in der wir schöpferisch tätige Bürger der Gottesstadt, Mitstreiter Gottes in dieser Welt sind, in dem Bewusstsein und in dem Begründetsein auf das Wort:

«Seid getrost, Ich habe die Welt überwunden» (Johan., 16, 33).

Lecture est ensuite donnée d'une communication de M. M. *Zyzykine*, Professeur à la Faculté de Théologie orthodoxe de Varsovie, absent.

COMMUNICATION
DE M. MICHEL ZYZYKINE, PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ
JOSEPH PIŁSUDSKI A VARSOVIE

L'Église Orthodoxe et le Droit International

De l'importance sociale du dogme de la Trinité

L'hostilité et les discordes entre les hommes sont la cause principale de toutes les calamités du genre humain; c'est pourquoi la tâche principale de l'humanité chrétienne consiste à faire disparaître les discordes des siècles et à rétablir la paix universelle, c'est-à-dire l'unité fraternelle entre les hommes.

«Si la parole divine—dit N. Fédoroff, qui a le mieux exprimé la philosophie sociale orthodoxe — n'est pas seulement la science, mais aussi l'action exercée sur la personne humaine prise dans son ensemble et sur la vie des hommes — la théologie, qui est une science humaine de Dieu, elle aussi, plus que toute autre, ne peut pas rester telle seulement, mais doit devenir une action. C'est pourquoi le problème de l'Église, de l'unité dans la pluralité de tout le genre humain et de son union par le baptême dans l'attente, non pas inactive toutefois, de la résurrection et de la vie éternelle est un problème fondamental pour la science théologique, qui n'admet pas la science comme un but en soi-même. A qui donc, si ce n'est à la théologie qui traite du divin, revient la tâche d'appeler les hommes à réaliser la gloire de Dieu dans les cieux et à rétablir la paix parmi les hommes de bonne volonté? A qui sinon à cette science de Dieu, qui est la concorde et l'amour, qu'advient à faire disparaître toutes les discordes, à faire régner l'unité et à voir enfin sa tâche en une éducation et une instruction sous l'égide de ces principes» ?.

En réunissant la théologie dogmatique et morale, le dogme de la Trinité divine devient un commandement, c'est-à-dire qu'il fait naître le devoir de calquer la société non pas sur le type d'un organisme animal, mais de mettre à sa base l'image divine. L'Orthodoxie ne se contente pas de la théologie dogmatique dans le sens d'une religion demeurant dans le domaine de la pensée ni à exiger les vertus d'ordre négatif. L'Orthodoxie réalise en fait ce que la théologie dogmatique contient dans la pensée, dans l'enseignement d'un Dieu unique en la Trinité et qui est l'image d'une unité parfaite.

L'Orthodoxie ne sépare pas l'action de la pensée et l'unité en Trinité est pour elle, non pas un idéal ou un espoir, mais bien un commandement. Le Dieu des chrétiens n'est pas un Dieu de séparation comme Il l'est dans le paganisme, ni un Dieu de domination comme Il l'est dans l'Islam, ni non plus un Dieu de la nirvanne comme dans le Bouddhisme, mais c'est

un Dieu de la charité, de la concorde, ou de l'unité en Son nom. C'est la Trinité de la concorde individue et infondue et la Trinité de la vivification qui est source de la vie. Ce n'est pas un dogme qui n'eusse rien de commun avec la vie, mais un commandement vivant pour les hommes. Le problème des discordes régnant entre les hommes est un problème essentiel pour le christianisme. «Si le chroniqueur étudiait les origines de la vie sociale, et si les historiens étudient où elle va, la sociologie chrétienne enseigne où elle doit aller». Les paroles «que soit sanctifié le règne du Père, du Fils et du Saint Esprit» sont relatives à la Sainte Trinité Elle-même, comme à une sociét parfaite qui nous est prescrite par ce dogme comme un idéal à atteindre, — en même temps qu'à la société humaine dans la mesure où celle-ci présente l'image de ce règne. L'enseignement sur la Trinité contient la voie pour une action commune de l'humanité. L'enseignement sur la vie intérieure de l'humanité contient la révélation sur la destinée générale de l'humanité et lui en indique la vraie voie. Par l'enseignement sur la Trinité on renie toutes les inimitiés et dominations, de même que l'amour sensuel comme une manifestation de la force aveugle et la subordination à celle-ci de l'être raisonnable; tout en Trinité est connaissance et puissance, l'Etre Divin nous ouvre dans le nouveau Testament son essence intime qui reste voilée dans l'Ancien, — pour nous montrer ce que doit être dans son ensemble le genre humain et en quoi doit consister notre devoir. La Révélation Divine est une révélation du parfait et l'indication de ce que doit être; lorsque les hommes voient le peu de leur ressemblance à Dieu, ils ont conscience de leur culpabilité. La réalisation de la voie qui nous est tracée par l'enseignement sur la Trinité doit être pour nous une histoire de l'avenir, comme une œuvre de Dieu qui est accomplie par notre intermédiaire. Le symbole de la foi doit être prouvé par l'action. L'image exprimée en la Trinité ne peut trouver d'expression dans l'état présent de l'humanité; elle ne peut la trouver ni dans les rancunes des païens, ni dans la domination des musulmans, ni dans l'inaction bouddhiste. *L'orthodoxie est une religion de lutte contre toute discorde et toute domination et exige l'action.* Le dogme de la Trinité, élaboré par les Pères de l'Église, manifeste l'indivision et l'unité la plus profonde des personnes divines, en même temps que leur complète indépendance; ces personnes sont individues, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas se séparer et entrer en lutte entre elles, mais elles ne peuvent pas non plus absorber l'une l'autre et devenir une arme inconsciente l'une de l'autre. De même le genre humain a besoin d'une complète indépendance des individus et de leur union complète; ce n'est qu'étant arrivée à une unité pareille à l'unité Divine en Trinité que l'humanité va porter l'image divine.

Saint Jean Chrysostome dit: «Apprenons la merveille de ce sacrement l'Eucharistie, la fin de son institution, les effets qu'il produit. Nous deve-

bons un seul corps, dit l'Ecriture (Eph. 5, 30), membres de sa chair et de ses os. C'est ce qu'opère la nourriture qu'il nous donne. Il se mêle à nous, afin que nous devenions tous une seule chose, comme un corps uni à la tête».

Saint Cyrille d'Alexandrie: «Divisés en quelque sorte en personnalités bien tranchées, par quoi un tel est Pierre, ou Jean, ou Thomas, ou Mathieu, nous sommes comme confondus en un seul corps dans le Christ, en nous nourrissant d'une seule chair. Un seul Esprit nous marque pour l'unité et comme le Christ est Un et Indivisible, nous tous ne sommes plus qu'un en Lui. Aussi disait-Il à Son Père céleste: «Qu'ils soient un comme nous sommes un». «Entre tous les membres de l'Église ne règne pas seulement une concorde extérieure, mais une unité qu'on peut appeler naturelle pour marquer la profondeur ontologique, où se nouent les liens de la charité, quoiqu'il faille surtout la dire spirituelle. Unité, consommation de l'unité, qui est à la fois l'image, l'effet de l'unité des personnes divines entre Elles: «de unitate patris et Filii et Spiritus Sancti Plebs Adunata» *Saint Cyprien.* De Oratione Domini. «Hâtons-nous donc, conclut *Clément d'Alexandrie,* hâtons-nous de nous réunir dans le salut, dans la nouvelle naissance, dans une charité une à l'exemple de l'union qui règne dans l'unique nature de Dieu».

Tel est l'idéal qui se présente devant l'humanité, comme un commandement à réaliser. La tâche principale du Christianisme consiste à faire régner la fraternité entre tous les hommes, comme Fils de Dieu et c'est au Concile Oecuménique que revient à reconnaître cette tâche. Il doit annoncer le devoir du Christianisme à l'action; ni la science, ni la morale, ni la société ne peuvent pas rester à l'écart du fait de cette influence. La religion qui en est séparée peut devenir une rêverie, tandis que le droit et la politique qui sont séparés de la religion et de la morale sont amoraux.

L'apparition même de la philosophie socialiste et sa pénétration forcée dans la vie avec son reniement du Christianisme est une sorte de punition aux chrétiens pour une fausse adoration de la Trinité qui n'est reconnue que comme dogme et non pas comme un commandement. La réalisation graduelle ici-bas de l'image de l'unité en Trinité doit devenir un but à atteindre.

L'humanité chrétienne sent instinctivement la nécessité de la fraternité chrétienne au nom de la Trinité lorsqu'elle signe ses traités de paix au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Elle sent instinctivement que la guerre n'est pas une situation normale et c'est pourquoi il n'y avait encore jamais de déclaration de guerre au nom de la Sainte Trinité. Mais l'on ne peut écarter la guerre tant que les causes puissantes et profondes forcent les hommes à entrer en rapports ennemis et tant qu'on n'a pas mis au jour et anéanti les causes qui amènent les hommes à lutter entre eux. La guerre

ne peut pas être écartée d'une manière mécanique. Les Églises Chrétiennes avaient fait le long de l'histoire tous leurs efforts pour faire écarter la guerre ou tout au moins à l'humaniser. L'Orient et l'Occident cheminaient vers le même but par des voies parfois différentes. A l'Occident il y avait plus d'efforts d'ordre rationnel pour organiser les rapports internationaux, tandis qu'en Orient il y avait surtout des manifestations d'un secours fraternel aux coreligionnaires et le problème de la paix qui est avant tout un problème d'ordre religieux et non pas politique. Nous le verrons plus loin dans l'intervention d'humanité au Proche-Orient et dans l'acte de la Sainte Alliance.

La base du Droit international moderne en Occident du Moyen Age

La base du droit international moderne est le droit international du Moyen Age qui a pris naissance dans la seconde moitié de l'époque médiévale (XIV - XV siècle) lorsque la Respublica Christiana, qui existait jusqu'au XIII[e] siècle sous l'autorité de l'Empereur du Saint Empire Romain et ensuite sous celle du Pape, avait éduqué les Etats en vue des rapports internationaux, qui sont indispensables pour l'existence du droit international.

L'antiquité ignorait le respect de la personne humaine, tandis qu'on peut juger de la mesure du développement des rapports internationaux d'après la mesure dans laquelle la personne humaine est respectée en elle-même. La mesure du rapprochement des Etats entre eux, de leur solidarité et de la reconnaissance mutuelle de leur égalité juridique —sans lesquels il ne peut pas y avoir de droit international— est toujours en proportion directe avec le respect de la personne humaine. *C'est le Christianisme qui, pour la première fois, avait donné au monde, avec le principe de la charité, celui du respect de la personne humaine.* C'est ce principe qui engagea dans de nouvelles voies toutes les manifestations de la vie sociale, les rapports internationaux y compris. Mais si ce principe est simple en lui-même, ses applications pratiques sont extrêmement complexes.

Le Mosaïsme, le Bouddhisme, et le Stoïcisme par rapport au Droit international

Aucun des trois systèmes religieux de l'antiquité, ni le Mosaïsme, ni le Bouddhisme, ni le Stoïcisme n'ont fourni de base pour l'édification du droit international.

Bien que le Mosaïsme s'élevât en théorie jusqu'à l'idée de l'égalité de tous comme fils du même Dieu, en pratique la législation juive gardait un caractère strictement national d'une complète isolation, et Jéhova est devenu le Dieu d'un seul peuple et non pas le Père de toute l'humanité. Bouddha, lui aussi, proclamait le principe de l'égalité de tous les hommes, mais ce n'était là qu'une égalité religieuse. Bien que cette dernière doive nécessai-

rement amener à l'égalité de tous les hommes, ce système ne fait pas de la charité le point central de la vie, mais l'un des moyens d'échapper à cette vie, qui, comme le monde tout entier, est conçue comme un mal et une souffrance sans bornes.

La perfection suprême consiste à anéantir les sources de la souffrance qui sont les passions et les sentiments. Le Bouddhisme amenait avec lui l'égoïsme pieux et non pas la charité active comme le Christianisme: la tendance à la nirvanne étouffe l'amour du prochain et amène à la stagnation de toute la vie; tandis que le Christ avait enseigné les principes de la vie, afin que les hommes dans l'avenir ne forment qu'une seule famille.

Cependant une doctrine qui prenait naissance en Grèce était encline à considérer l'homme comme une personne humaine et non seulement comme un citoyen, un esclave ou un étranger. Le Stoïcisme en la personne de Marc-Aurèle et d'Epictète proclamait l'amour pour le prochain et l'unité des membres d'une grande famille humaine, mais ces idées restèrent le patrimoine d'un petit groupe d'hommes, bien qu'il n'y eut là ni exclusivité nationale juive, ni pessimisme abstrait des bouddhistes qui étouffait l'idée de l'égalité de tous. C'est l'idée de la charité chrétienne et de l'égalité fraternelle de tous qui, élevant la dignité de la personne humaine, avait produit un vrai bouleversement dans la conscience juridique de l'humanité.

L'idée de la personne humaine et celle de la fraternité chrétienne comme base à l'édification du Droit International

Ce n'est que sur la base du Christianisme que peut être conçue l'idée même de la fraternité et de l'égalité des peuples, fondement du droit international. Le christianisme avait exercé une influence indirecte immense dans le domaine juridique. Il est vrai que ses principes n'ont trouvé une application que bien plus tard et en conjonction avec l'esprit individualiste de la race germanique, esprit qui avait féodalisé l'ancien Etat.

La justice et la charité

On ne peut pas ne pas distinguer l'idéal suprême de l'Église des résultats partiels qui ont été obtenus dans l'acheminement vers cet idéal et qui attirent les regards de l'humanité à une époque donnée.

Les paroles qui retentirent au jour de la naissance du Christ: «La paix sur la terre aux hommes de bonne volonté» . . . signifient l'aube d'une nouvelle époque. Ces paroles expriment l'idée que le Christ apporta sur la terre un idéal auquel les hommes doivent tendre et qui avait été réalisé par l'Homme-Dieu incarné. La paix sur la terre et parmi les hommes de bonne volonté . . . est conditionnée par la gloire à Dieu le Très-Haut dans les Cieux. Ainsi, *c'est la paix qui a été annoncée* aux pâtres de Bethléem. Or, la notion de la paix est liée à celle de la justice et de l'amour. *La paix est*

fille de la justice, disait-on dans l'ancienne Grèce, et *la justice a pour stimulant l'amour.* La paix ne peut pas être le but immédiat de l'existence humaine, dit Gonzague de Reynold («Europe Tragique» p. 388) elle n'est que la conséquence et la récompense pour l'ordre. *Cet ordre ne peut exister sans justice.* «Pax est tranquillitas ordinis», écrit le bienheureux Augustin. Elle ne peut être atteinte de la manière mécanique comme par ex. le désarmement ou la défense de mener la guerre. La charité perfectionne la loi de la justice. Elle est prescrite par le Christ à ses élèves (Ev. S. Jean, XIII, 34-35): «Comme je vous ai aimés, que vous vous aimiez aussi les uns les autres. C'est à l'amour que vous aurez les uns pour les autres que tous vous reconnaîtront pour mes disciples»; suivre ce commandement du Christ signifie être son élève. Les vertus juridiques de l'antiquité romaine *«honeste vivere, suum cuique tribuere, alterum non laedere»* ne sont guère suffisantes pour former l'essence de la vie. La justice est indispensable, *mais elle n'est pas suffisante pour le monde social. Son complément est l'amour, car il défend non seulement d'enfreindre les droits d'autrui, mais, de plus, établit la règle de rendre aux autres tout ce que nous désirons pour nous-mêmes et de ne pas leur souhaiter ce que nous ne souhaitons pas à nous-mêmes.* L'antiquité ignorait l'amour envers les barbares, c'est-à-dire les étrangers, ce n'est que le Christ qui donna un nouveau commandement «il n'y a ni Grec, ni Juif». La fraternité des peuples n'est possible qu'avec l'amour chrétien. C'est un commandement de Dieu (Math. V, 44): «Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent».

L'exemple de cet amour pour tous est fourni par l'amour de Dieu pour tous; cet amour cherche Dieu et aime dans son prochain le Christ Lui-même et se différencie par là des sentiments philanthropiques à l'égard de l'humanité, qui sont d'une origine purement humaine. La philanthropie est basée non pas sur le sentiment religieux, tandis que l'enseignement du Christ est éternel. Le Christianisme exige l'union de l'âme avec Dieu et prescrit à ne craindre que la perdition de l'âme (S. Math. X, 28), et comme le prochain est obligé avant toute autre chose de penser au salut de son âme, il faut aimer l'âme du prochain et faire au nom de cet amour ce que l'âme du prochain exige. L'amour du prochain découle précisément de cet amour de Dieu qui signifie l'amour de tout ce que Dieu aime. Aimer Dieu en nos frères ou nos frères en Dieu signifie l'amour de Dieu. L'amour du prochain doit poursuivre le même but que celui que Dieu pose, c'est-à-dire leur souhaiter le bien qui leur est destiné par Dieu dans son amour des hommes. *De sorte que l'amour fraternel est surnaturel aussi bien par son motif que par son objet. L'amour fraternel désire un bien surnaturel à son prochain, son salut, ainsi que tout ce qui y contribue, c'est-à-dire également toutes les conditions de vie qui contribuent à atteindre ces biens.*

L'amour surnaturel n'exclut point les sentiments naturels envers les

hommes existant sur le plan humain, et provenant de la communauté de sang, des traditions, des occupations; il n'exclut pas non plus les sentiments de reconnaissance, d'attachement, mais, au contraire, il renforce et assure mieux l'accomplissement des devoirs naturels qui en découlent, il soustrait les rapports humains aux intérêts terrestres qui, sans cet amour, représentent l'unique mobile des rapports humains. *L'amour fraternel fournit un principe supérieur de la bonne entente et de la paix entre les hommes* et lorsque tous les rapports sont ébranlés, cet amour reste inébranlable, car il unit les hommes en vue de leur destinée commune: l'union avec Dieu. Cet amour englobe même les ennemis au nom des intérêts de leur âme et exige une attention pour leur destinée surnaturelle. *L'amour fraternel appelle les hommes à s'unir, à condition de l'union avec Dieu;* il crée une solidarité chrétienne; il peut y avoir aussi une solidarité au nom du mal et une vraie égalité des hommes en face de leur même rédemption, de leur même destinée et de leur même vocation; dans l'inégalité des situations sociales, les hommes restent égaux sur le plan de leur salut. La solution des problèmes sociaux les plus importants dépend de la coordination de la justice et de l'amour. *L'amour reste le plus fort stimulant de la justice.* L'amour force à progresser la justice sociale, ce que ne peut effectuer le sentiment naturel de fraternité en humanité, l'amour force à faire pour autrui ce à quoi l'homme n'a pas le droit de prétendre. L'amour de Dieu, qui est à la base de l'amour du prochain, exige à vouloir ce que Dieu veut. L'amour exige d'incarner la justice et de l'offrir au service de l'incarnation de la justice sous toutes ses formes, la justice sociale y compris. L'amour évoque la tendance à écarter les injustices et les imperfections sociales; *la première tâche de l'amour chrétien est, en même temps que d'aplanir ces imperfections, de propager la justice sociale qui ne peut jamais être atteinte du fait de l'imperfection humaine;* cependant l'arme principale de ce progrès est l'amour chrétien, qui appelle les hommes à l'union, non pas à n'importe quelle union, mais à celle qui est dirigée vers l'union en Dieu.

Transformation dans le point de vue sur la guerre avec l'apparition du Christianisme

Le plus grand bouleversement que le Christianisme ait produit dans la vie internationale était le changement dans la conception de la guerre. Dans l'antiquité la guerre était considérée comme un rapport naturel des peuples entre eux; c'était une guerre générale «bellum aeternum cum alieni genis». Avec l'apparition du Christianisme, ses adeptes se proclament enfants de la paix et certains maîtres de l'Église expriment une attitude de principe négative à l'égard de la guerre, car l'idéal de la Chrétienté est la paix (Origène, Tertullien, Lactantius). Mais l'Église ne commentait pas les textes de l'Evangile comme une défense absolue de la guerre. Le Centurion dont

parle l'Evangile possède des soldats sous son autorité et lorsqu'il est devenu objet d'un miracle le Christ n'exige pas qu'il abandonne son métier.

Saint Pierre baptisant le centurion Cornélius n'exigeait pas non plus qu'il abandonne le service militaire. On peut rencontrer les métaphores sur le service militaire dans l'épitre de Saint Paul, dans les lettres de Saint Ignace à Saint Polycarpe. Lorsque Saint Clément le Pape prêche aux Corinthiens le service de Dieu, il leur cite comme exemple la discipline militaire. Saint Justin parle avec respect du service militaire.

L'idée de l'unité du genre humain

Le plus grand mérite du Christianisme était de développer les rapports internationaux et le droit jusqu'aux dimensions universelles, en partant d'une base médiévale de l'Europe Occidentale. Avant l'apparition du Christianisme il n'y avait que des groupes régionaux séparés, dans les limites desquels se développait le droit international régional, qui resta dans cette même phase et ne déborda pas les limites du groupe où il se développait, en se contentant de temps à autre d'une influence partielle sur les autres groupes [1].

La base pour l'élargissement du droit international est la notion de l'unité du genre humain apportée par le Christianisme, de même que le dynamisme social, qui est propre uniquement au Christianisme, et dont nous avons parlé plus haut.

L'idée de l'unité du genre humain annoncée par le Christianisme n'appartient pas à l'homme de par sa nature comme lui appartiennent la famille et la patrie. L'athée aboutit à cette conclusion par la raison, le croyant par la notion de Dieu. En citant les paroles de Gonzague de Reynold on peut dire *que la notion de l'unité du genre humain est une conclusion tirée non pas de la nature, ni de l'histoire, ni de la sociologie, mais de la philosophie et de la théologie* (ib. p. 384).

L'unité du genre humain n'est pas dans la conception de la race, de la culture, mais uniquement dans l'élan même subconscient de l'âme tout entière vers Dieu. «Nous avons tous été baptisés dans un même esprit,

---

[1] Le professeur baron Taube, dans son cours à l'Académie Internationale indique ces groupes: 1) la communauté internationale du Proche Orient dans l'antiquité, 2) l'Extrême Orient de l'antiquité, les Etats de l'ancienne Chine et ses voisins, 3) les Etats des Indes, 4) la communauté municipale de la Grèce antique, 5) la communauté internationale des Etats méditerranéens, exceptant l'époque de l'Empire, lorsque le droit international n'y trouvait pas de place, 6) l'Europe catholique du Moyen Age, 7) le monde islamique, 8) l'Europe Orientale du Moyen Age, 9) l'Europe et l'Amérique des temps nouveaux, formant avec tous les autres Etats une partie de la communauté internationale, nommée européenne depuis l'époque de la Réformation, 10) le droit international nouveau qui s'ébauche après la Grande Guerre.

pour être un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres; et nous avons tous été abreuvés d'un même esprit». (I. Cor 12, 13).

C'est par l'esprit que nous arrivons à la notion de l'humanité, comme d'une unité et à la conscience de nos devoirs pour elle. C'est par l'esprit que nous comprenons l'humanité, comme une réalité suprême, comme un idéal. Mais ce n'est là qu'un travail préliminaire. *Afin de pouvoir s'adonner avec amour à l'humanité, il faut s'élever au préalable à la notion de Dieu.* C'est alors que nous trouverons dans notre âme assez d'amour pour pouvoir considérer les hommes comme frères car nous n'avons qu'un seul Dieu et un seul Christ s'est offert en sacrifice pour nous.

L'idée même de l'organisation juridique de l'humanité n'est que le corollaire de l'idée chrétienne. Un Dieu, donc une humanité, une morale, un droit. L'idée de Dieu devient le principe spirituel de la civilisation (p. 486). La vocation commune à toutes les nations civilisées pour un seul droit réglant leurs rapports ne peut relever que du Christianisme, qui proclame que tous les hommes sont de la même origine et ont la même vocation.

La vocation commune pour l'esprit de justice et d'amour est renfermée dans l'appel de Saint-Paul à porter le faix les uns des autres, de pardonner et de tendre à la paix en Christ.

Sans l'idée de Dieu l'on arrive à une anarchie intellectuelle et morale et à un relativisme que l'on observe aujourd'hui, qui ne peuvent pas être écartés par la substitution des autres facteurs, tels la nation ou l'Etat, ou bien par leur union mécanique en une seule institution (p. ex. la S. D. N.), suivant le principe anthropocentrique à la Rousseau et non pas théocentrique que nous venons d'indiquer.

L'idée du Droit naturel

Le Christianisme avait manifesté dans l'histoire son dynamisme théocentrique lorsqu'il avait élargi les rapports internationaux et avait tracé le chemin pour le développement juridique des peuples dans l'idée de droit naturel qui appartient aux religieux savants du XVIe siècle; nous entendons par là avant tout l'Espagnol Francisco de Vittoria.

Le droit international chez Vittoria englobe l'humanité tout entière, soit chrétienne, soit non chrétienne, de même que la coupole des cieux couvre tous les hommes et tous les peuples; *car le droit international est lié à l'idée générale de la justice, et le droit naturel en est l'expression. Ce dernier comprend un ensemble de règles objectives qui précèdent la volonte humaine, qui sont obligatoires pour les hommes; elles ne sont d'ailleurs que constatées par l'esprit et non pas créées par lui.*

Il survit dans tous les pays, dans la pratique des Etats et dans les rapports internationaux. Le Fur cite des dizaines de juristes contemporains dans tous les pays du monde ayant pareille conception du droit naturel (p. 54).

L'Institut du Droit International avait lui-même pour devise: «Justitia et pax», car la paix qui n'est imposée que de force et n'allant pas de pair avec la paix des esprits et le progrès de l'idée de justice est trop fragile. *L'idéal auquel il faut tendre est la paix par la justice et en justice.* Le droit naturel n'est pas une théorie, mais une réalité universelle. Il est universel dans ce sens qu'il inspire toutes les législations positives.

Dans le Statut de la Cour Permanente de Justice Internationale on a fait une consécration définitive du droit naturel dans les rapports internationaux. Au Moyen Age on élaborait les premiers principes du droit naturel international sur la base de la théorie du droit de Saint Augustin, qui estime l'ordre conçu par la raison humaine être la base du droit naturel. Saint Thomas d'Aquin fait la distinction entre le droit naturel primitif, n'englobant que les principes fondamentaux immuables et le droit naturel secondaire, qui dérive du premier et change dans le temps et dans l'espace. Le Moyen Age examine le problème de la juste guerre. Vittoria crée le droit de guerre. Il met en harmonie la notion théologique de l'humanité unie avec celle des multiples Etats et prévoit l'apparition d'une société universelle des Etats sur la base de l'égalité, afin d'y substituer la conception de l'Etat universel, dominante au Moyen Age et qui avait été reproduite par Dante dans sa «De monarchia».

Le droit naturel est l'expression de la justice même et devient par là une notion universelle; il ne peut être renié de personne, si ce n'est par l'affirmation contraire absolument à priori des représentants du positivisme *Le droit naturel est immuable, car il est l'application directe du sentiment de la justice, de l'universel chez l'homme; d'où appellation de «naturel», c'est-à-dire conforme à la nature.*

L'appréciation d'après le principe de la justice suppose l'existence du bien objectif, juridique ou moral, précédant l'appréciation elle-même.

Si on le rejette il n'y a qu'à recourir au simple fait, comme le fait la sociologie positive.

Le droit positif a besoin d'une base morale, indépendamment du libre arbitre des gouvernants; cette base sera soit historique — le respect de la tradition historique, soit économique — la reconnaissance des intérêts légitimes, soit morale, car si la loi morale n'est pas toujours une base immédiate de chaque obligation juridique, elle pose toujours une limite qui ne peut jamais être dépassée par le droit positif. *Ainsi, le droit positif n'est pas appelé à créer, mais seulement à organiser, préciser, investir le droit naturel de sa sanction positive qui est pratiquement indispensable; sans cette sanction on est en présence de «lex imperfecta», comme c'est le cas du droit international qui n'a pas dépassé ce stade primitif.*

Influence des Eglises sur la structure du Droit international

Les principales confessions chrétiennes, catholique, protestante et orthodoxe ont influé dans une mesure plus ou moins grande sur le développement du droit international.

Sous ce rapport la première place appartient à l'Eglise Catholique du Moyen Age qui, s'appuyant sur le bienheureux Augustin et Saint Ambroise, arrive à établir la notion de la juste guerre, ceci par l'introduction de nouvelles définitions dans sa législation canonique générale. Ses Conciles avec participation des ecclésiastiques et des laïques ont formé tout un droit qui réglemente la guerre.

Ce sont les Papes qui expriment dans leurs Encycliques l'attitude de la Chrétienté vis-à-vis du droit international; ce sont encore eux qui, se trouvant en tête de la Respublica Christiana Occidentale, sont, à partir du XIIIe siècle, époque où ils occupent la place de l'Empereur de l'Occident, les premiers arbitres et médiateurs dans les différends internationaux, ce qui est reconnu même par les dirigeants dissidents de la politique internationale.

Le protestantisme, qui avait rompu l'unité morale de l'Europe Occidentale, avait contribué à créer la conception de l'indépendance de l'Etat et à cristalliser par là les droits de l'Etat comme tel; mais malheureusement cette tendance individualiste avait détruit l'idée de la solidarité des Etats, idée qui retrouva du terrain dans le protestantisme moderne, surtout dans la création de l'Alliance universelle pour l'Amitié internationale par les Eglises et du Christianisme pratique. La philosophie païenne de la vie, créée encore par la Renaissance, avait également beaucoup contribué à rendre plus aiguë la doctrine de l'indépendance de l'Etat au sens de la souveraineté absolue, qui était chez Luther la conséquence de sa doctrine du péché originel. La séparation du droit de la morale et de la religion avait abouti à la thèse: «silete theologi in munero alieno» et par là à la substitution au système médiéval basé sur le droit général indépendant de la Respublica Cristiana s'élevant au-dessus des Etats, par le système d'équilibre créé par les Etats eux-mêmes sous l'angle de leurs propres intérêts. Ce n'est qu'avec le Congrès de Vienne de 1815, les Conférences de la Haye de 1891 et de 1907 et surtout avec l'époque d'après la Grande Guerre que renaît une tendance à l'organisation juridique de la communauté internationale et à la création du droit objectif international, quoique sécularisé.

L'Orthodoxie avait manifesté ses idées sociales dans le domaine du droit international en la personne des Empereurs d'Orient (Byzantins et ensuite Russes).

La position spéciale de l'Empereur dans l'Empire d'Orient et dans l'Eglise Orthodoxe

L'Empereur d'Orient de la nouvelle Rome, en la personne de l'Empereur

de Byzance, persiste jusqu'au XVe siècle, quand l'Empire est conquis par les Turcs et la conception de l'Empire survit alors dans celui de la IIIme Rome, la Moscovie, qui devient Empire de toutes les Russies depuis le XVIIIe siècle. L'Empereur de Byzance n'est pas refoulé au second plan par le Patriarche, comme l'Empereur de l'Occident l'est par le Pape. Il y a cinq Patriarches dans l'Orthodoxie et un seul Empereur. Il est protecteur et défenseur de l'Église en même temps que son épistemonarque; il convoque les conciles œcuméniques, signe leurs décisions et garde la vraie foi. Il est membre de la hiérarchie de Byzance en qualité de député, titre correspondant à celui du diacre, et communie sous les deux espèces comme un ecclésiastique (ceci était introduit également en Russie depuis 1682). Il y avait sous ce rapport une ressemblance avec l'Empereur de l'Occident qui, d'après le témoignage du baron Taube (ib. I, P. 176), était ordonné hypodiacre et était admis être le chanoine de Saint-Pierre et de Saint-Jean de Latran, il servait le Pape comme un ecclésiastique pendant la messe et communiait sous les deux espèces. Dans la littérature canonique on exprime cet avis (professeur Guidoulianoff) que l'Empereur d'Orient avait adopté la décision de l'Église au nom de tous les laïques. Mais s'il est difficile d'admettre au point de vue orthodoxe que l'Empereur, n'ayant pas de grâce divine pour l'enseignement, le pastorat et le ministère ecclésiastique, puisse adopter la décision de l'Église dans le problème du dogme et des canons qui y sont liés, on *peut être d'accord que, dans tous les autres problèmes examinés par l'Église, il pouvait prétendre à représenter tous les laïques. Il pouvait parler comme la conscience incarnée de tout le monde orthodoxe et non pas seulement comme un homme d'État. Il était appelé à incarner cette conscience dans sa personnalité, aussi bien que dans sa manière d'être et son gouvernement.* La Charte du Synode Patriarcal de Constantinople de 1562, ayant sanctionné le titre du Tsar pour Jean le Terrible, en parle comme d'un aspect spécial de l'autorité du Tsar. On lit dans cette Charte (voir mon «Autorité des Tsars» p. 46): «Comme tout ce qui est homogène contribue à unir, comme tout ce qui est hétérogène contribue à diviser, qu'il est dans la nature des choses que les subordonnés suivent la pensée de leurs chefs, et que tout se tient sur le témoignage de la vérité,— il est d'une utilité évidente *qu'il y ait un Tsar pieux auquel tous seraient habitués à se soumettre et une base orthodoxe,* dont les bonnes œuvres seraient objet d'imitation de la part de tous les peuples et de tous les subordonnés dans la mesure du possible; une telle imitation provient du fondement moral, comme il a été dit plus haut».

Le Patriarche de Byzance Antoine expliquait au grand duc Basile, fils de Dimitre, en quoi consiste la particularité du pouvoir de l'Empereur de Byzance, pouvoir qui le distingue de celui des autres souverains. Il l'avait caractérisé comme un Tsar puissant, maître et chef de l'univers, qui s'intro-

nise en qualité de Tsar et maître tout-puissant des chrétiens. Le Patriarche écrivait: «*En tout lieu où il y a des chrétiens, tous les patriarches évêques et métropolites prient pour le Tsar; tous les autres princes et gouvernants sont privés de ce privilège.* Son pouvoir, par comparaison à tout autre, est tel que même les Latins qui ne sont pas en communion avec notre Église lui témoignent la même soumission qu'à l'époque où ils étaient unis avec nous. Ce qui oblige d'autant plus tous les orthodoxes. (Mon «Pouvoir des Tsars», p. 34). Cette définition souligne le fait qu'*outre le pouvoir dans les limites du territoire de son Etat, l'Empereur occupe une position exceptionnelle au sein de l'Église acceptée par tous les orthodoxes et reconnue même par les dissidents*».

Tout un monde se forme gravitant autour de Constantinople et ayant habitué les peuples à se considérer comme membres d'une même famille des Etats. On voit apparaître, grâce à la politique byzantine et à l'universalité du pouvoir impérial, une communauté internationale de l'Europe Orientale. Avec la disparition de son indépendance, Byzance perd la demi-souveraineté de tous les Etats qui gravitaient vers elle, mais, grâce à la communauté de toute la civilisation, un droit international spécial oriental prend naissance. L'Empereur, dont le titre comprend une situation spéciale au sein de l'Eglise comme d'un haut protecteur de celle-ci, prend soin de répandre l'orthodoxie «in partibus infidelium» et entre en rapports sur ce terrain avec les pays les plus lointains; ainsi ses missions existent même aux Indes et ailleurs. *Avec la conversion au Christianisme de chaque peuple il y a un nouveau membre de la société des peuples chrétiens: si la conversion d'un peuple n'est que partielle, il y a une base pour la protection et la défense des nouveaux convertis* vis-à-vis des païens ou des chrétiens, *ce qui amène à la création du nouveau principe du droit international, qui tout aussi bien en théorie qu'en pratique avait survécu à l'Empire de Byzance, mais qui était surtout développé par son héritier, l'Empire de toutes les Russies. C'est le principe de l'intervention d'humanité.* «Personne, écrit le baron Taube dans ses «Etudes sur le développement historique du droit international dans l'Europe Orientale», n'a encore cherché ses racines dans l'histoire internationale de Byzance, mais c'est bien elle qui est sa vraie patrie».

Le Problème de la guerre dans le Droit oriental

Le droit occidental avait travaillé à établir la notion de bellum justum, et son droit canonique s'est préoccupé de ce problème, afin de définir les cas où la conscience devrait permettre la guerre. Mais tout ceci n'avait nullement influé sur le développement du droit international oriental. La déification de l'Empereur l'en a empêché, car *en Orient, à Byzance, tout ce qui se rapporte aux intérêts du chef de l'Etat, la personne sacrée de l'Empereur, avec lequel on identifiait l'Empire, devient aussi sacré.* Ainsi toute

guerre menée par l'Empereur est sacrée du fait que sa personne est reconnue comme sacrée, héritage de la notion romaine de divus Imperator. Mais cette conception était propre à Byzance; par contre, dans l'Empire Russe on ne reconnaissait comme guerre sacrée que celle qui était menée au nom de l'amour du prochain et au nom de la libération des coreligionnaires des musulmans.

Dès le XVI[e] et le XVII[e] siècle le Royaume Moscovite s'étend à l'est et au sud, devenant non plus un Royaume Russe, mais un Empire des peuples. *C'était un véritable rétablissement de l'idée de l'Empire, dans le sens de la paix entre les peuples et d'une unité juridique distincte qui a pour chef l'Empereur Orthodoxe; sa mentalité s'exprime dans le rite religieux,* d'après l'usage orthodoxe.

Elle se manifestait en un service spécial célébré dans la cathédrale de l'Assomption la veille de Noël, lorsque les anges ont annoncé la paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. (Arch. Russes, 1895, 7. p. 396). «Le titre tout entier du Tsar, nous dit N. Fédoroff, était annoncé, d'après l'ancienne coutume, dans la cathédrale de l'unification de la terre Russe, celle de l'Assomption —dans cette cathédrale,— ont été transportés les icones et même les iconostases de toutes les villes annexées, ainsi que dans toutes les cathédrales de provinces, la veille de la Naissance de Jésus-Christ, qui est venu pour apporter la paix sur la terre. Cette lecture du titre du tsar indique et rappelle le fait que le Tsar, en élargissant ainsi son titre, est porteur de la divine volonté du Sauveur, afin qu'il y ait la paix sur la terre. C'est pourquoi l'élargissement du titre et l'extension des limites de la paix, et avec elle du règne de la science ne cesse jamais. Le sens du titre du tsar Mirotvoretz (Créateur de la paix), auquel revenaient tous ses autres titres est la pacification ou le ressemblement des terres et des peuples, ressemblement aussi bien dans l'espace qu'en profondeur (¹). *Le XVI[e] et le XVII[e] siècles manifestent la conscience des Tsars à l'égard des peuples chrétiens sous le joug turc et la nécessité qu'ils sentent à intervenir pour leur défense, conscience qu'ils ont empruntée à la Byzance orthodoxe;* au XVIII[e] siècle la Russie est reconnue intéressée dans les affaires européennes en qualité de membre de la communauté internationale: elle passe un accord en 1717 avec la France et la Prusse afin de garantir en Europe le status quo, sur la base de la paix d'Utrecht de 1713. Après la paix de Nichtadt en 1721 la Russie a des rapports réguliers avec Berlin, Varsovie, Stockholm, la Haye,

---

(¹) Byzance symbolisait l'idée de l'Empire, dans le sens d'une pacification des peuples, d'une autre manière: par l'édification des temples de Sainte Irène dans les capitales des peuples conquis. De même que l'icone à certaines époques représentait non pas les visages mais les idées, de même les temples étaient érigés en l'honneur des idées abstraites, exprimant les qualités divines. De même on érigeait des cathédrales en l'honneur de l'idée de la paix — Sainte Irène.

Paris, Londres, Venise, Madrid et Rome. *Désormais l'Empire d'Orient a le même droit international que l'Europe Occidentale; en se soumettant à ce dernier, l'Empire lui fournit à son tour ses idées que l'Empereur Russe applique, comme chef du monde orthodoxe.*

Il serait bon de rappeler ici les paroles du patriarche Antoine au XVe siècle, à savoir que l'Empereur de Byzance, c'est-à-dire Oriental, qui au XVIIIe siècle est l'Empereur Russe, n'est pas le même que tous les autres: en effet, *il a des devoirs supranationaux d'ordre religieux dans le monde orthodoxe. On peut l'opposer à l'Occident sous certains rapports uniquement au Pape, mais ceci non pas dans le domaine dogmatique, mais celui du christianisme pratique, et sur le plan, non seulement national, mais également international.* C'est pourquoi l'idée de l'intervention pour les coreligionnaires en Turquie et en Perse lui était particulièrement chère. Les travaux des spécialistes dans les problèmes du Proche Orient ont établi (Tatichtcheff 1) «Du passé de la diplomatie Russe» et 2) «La politique extérieure de l'Empereur Nicolas I») *qu'il faut distinguer dans le problème du Proche Orient deux choses complètement différentes: la tendance de la Russie à la possession du Bosphore et des Dardanelles, et une tendance complètement désintéressée de libérer les peuples chrétiens de la Péninsule Balkanique de la domination musulmane, ce qui était la tâche de l'Empereur Orthodoxe comme tel. Du fait de sa position exclusive au sein de l'Église, l'Empereur orthodoxe était lié par certains principes d'ordre moral, qui faisaient partie intégrale de ses devoirs, sans lesquels on ne conçoit pas le titre de l'Empereur. C'est pourquoi la disparition de cette institution avait eu des résultats négatifs dans le monde international,* fait que constate en toute impartialité Guglielmo Ferrero.

En quoi s'est donc manifestée cette conception spéciale des tâches chrétiennes par les Empereurs? Elle s'est manifestée en deux idées: celle de l'intervention d'humanité et dans les efforts à organiser la communauté juridique internationale dans les intérêts de la paix chrétienne. Le premier nous amène à la politique des Empereurs en Orient, le second à examiner quelles sont les idées de la Sainte Alliance d'Alexandre I au début du XIXe siècle, qui fixe bien plus profondément, c'est-à-dire du point de vue chrétien, que la S.D.N. actuelle, les tâches de la communauté internationale; il va sans dire que la comparaison quant à la richesse de la technique juridique dans la réalisation des idées ne tient pas. Plus tard les soins quant à l'organisation de la paix se sont fait sentir par la convocation des deux conférences de la Haye en 1899 et en 1907, et par l'humanisation des moyens de mener la guerre — aux conférences de Saint Petersbourg de 1868 et celle de Bruxelles de 1874.

L'idée de l'intervention d'humanité

L'idée de l'intervention, reconnue par les Empereurs d'abord en théorie surtout — car au XVIe et au XVIIe siècles du fait de la faiblesse de l'Etat l'intervention n'était pas possible — mais réalisée plus tard *en pratique au XVIIIe siècle, peut être considérée comme fruit de la pensée chrétienne dans toutes les trois confessions, bien qu'elle soit partout basée autrement; toutefois elle n'est nulle part si marquée que dans l'Empire d'Orient.* Le père du droit international, le dominicain Vittoria, écrit: «*Dieu a chargé chacun de nous du soin de notre prochain*, or, ces hommes sont notre prochain, chacun a le droit de les défendre contre une oppression tyrannique de cette nature, et ce soin regarde tout particulièrement les princes».

Le principe du XIXe siècle de la non intervention parle non pas de la liberté et de l'indépendance de chaque Etat, ce qui constitue le principe fondamental du droit moderne, mais c'est tout autre chose: il exclut non seulement une intervention contre la volonté de l'autorité souveraine légitime dans un autre Etat, sous prétexte d'y introduire une meilleure administration etc., mais voire même tout soutien, même justifié par l'infraction aux droits; sous cet aspect c'est un principe immoral, qui détruit dans son fondement tout droit public, détruit l'amour du prochain, déroge aux liens naturels entre les hommes, sacrifie les gouvernants et les peuples pour la contrainte de toute sorte, sanctionne le droit du plus fort. L'idée de l'Empereur, défenseur de l'orthodoxie, faisait une partie intégrale de la conscience religieuse en Orient. Tous les patriarches orientaux avaient exprimé l'idée du devoir qu'a le Tsar orthodoxe d'aider ses coreligionnaires. Leurs actes en témoignent. Ils sont recueillis en grand nombre dans le gros volume de Kaptereff: «Les rapports des patriarches de Jérusalem avec le gouvernement russe depuis le milieu du XVIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe». Les déclarations du Patriarche de Jérusalem, Dosiphée, adressées aux Tsars Jean et Pierre, de 1689 sont caractéristiques sous ce rapport (p. 280, «Les rapports des patriarches de Jérusalem», Kaptereff): «Comme Dieu Tout Puissant, le Tsar de tous les Tsars, *vous a choisis* par Sa Divine Providence comme *uniques Tsars Orthodoxes et Autocrates*, c'est à vous qu'il convient d'agir dans cette œuvre de toutes les manières, de même que Constantin le Grand avec le Tsar Sivare de Perse, et ensuite Théodose le Petit, Léon le Grand, Anastase et Justin, et Justinien, et Maurice et bien d'autres *ont entrepris de grandes et nombreuses guerres pour la défense des orthodoxes*». La même pensée est exprimée dans les autres chartes. Si les Tsars Grecs, Théodose, Justinien, Iraklius et autres «*ont mené des guerres atroces contre les Persans pour la cause de l'orthodoxie, les pieux Tsars Moscovites doivent en faire de même, d'autant plus que dans le monde entier ils sont les uniques Tsars orthodoxes*» (p. 283). Il prie le Tsar afin que celui-ci s'occupe à

faire enlever les Lieux Saints des mains des Turcs: *«Ce n'est pas seulement* Dosiphée qui le prie, *mais toute l'Eglise Orientale, Catholique et Apostolique, car le monarque russe est le défenseur de la foi orthodoxe, un autre Nouveau Constantin, qui existe, qui est appelé et est en fait une source de bienfaisance, le père et la consolation pour tout le genre orthodoxe»* (ib. p. 322). Le Patriarche Dosiphée considérait le Tsar Russe comme le continuateur et l'héritier de l'activité des pieux Tsars Grecs, l'unique défenseur de *l'orthodoxie universelle.* Le Patriarche estime que servir le Tsar revient à servir l'orthodoxie universelle. Il comprenait ce devoir comme un devoir religieux. (Kaptereff, p. 368).

A la fin du XVIIIe siècle l'idée de l'intervention s'est trouvée l'expression dans le droit positif international. Par le traité de Koutchouk-Kajnardji la Turquie avait reconnu le droit de l'intervention de la Russie dans les affaires de la Turquie, et par le paragraphe 7 de ce traité la Porte Ottomane s'engageait à défendre fermement la loi chrétienne et les églises chrétiennes; de même elle avait octroyé le droit aux ministres russes de faire différentes propositions en faveur des églises élevées à Constantinople et de leurs serviteurs. La Porte avait promis «d'accepter ces propositions comme issues d'une puissance voisine et sincèrement amie». Les traités de Jassy de 1791, et de Bucarest de 1812 confirmaient ce droit. Il est à signaler que, lorsque les protectorats français des intérêts catholiques dans la Porte garantissaient uniquement la liberté du culte catholique, le droit d'intervention russe garantissait non seulement les droits des ecclésiastiques, mais également une série de droits pour tous les sujets orthodoxes de la Turquie.

La conscience juridique moderne avait restitué l'idée de l'intervention; elle a écarté le plus grand obstacle à son existence qu'est l'idée de la souveraineté absolue des Etats, créée par les théories de Hegel et le marxisme qui en est issu. *L'Institut de Droit International, qui s'occupait en 1932 à Oslo du problème de la compétence de l'Etat, avait rejeté la théorie de la souveraineté des Etats.* Cette théorie ne peut pas avoir la prétention d'être trop ancienne. Louis XIV encore prétendait uniquement à la liberté devant le contrôle humain, mais il ne se refusait jamais de reconnaître les lois divines suprêmes aussi bien pour lui-même que pour ses sujets. Ce n'est que le travail commun de la Révolution Française et des idées de Jean-Jacques Rousseau à créer la notion de la souveraineté populaire indivisible, inaliénable et illimitée d'une part, et la philosophie allemande du XIXe siècle de l'autre, qui avaient créé la théorie que l'Etat peut être limité uniquement par sa propre volonté. Cette conception est abandonnée, aussi bien dans la théorie scientifique que dans la pratique, par la reconnaissance de la primauté du droit international. Le Fur avait très bien exprimé la définition de la souveraineté: «La souveraineté c'est le droit pour un Etat de n'être

obligé ou déterminé *que par sa propre volonté dans les limites du principe supérieur du droit et conformément au but qu'il est appelé à réaliser.* Le fait de la non intervention des puissances dans les affaires de la Russie, qui périt sous le joug de la IIIme Internationale, montre bien qu'en réalité les choses se présentent autrement.

La Sainte Alliance de 1815 et la Société des Nations de 1919

L'Empire d'Orient, en la personne de l'Empereur Alexandre I, avait lancé une autre idée: celle de l'organisation de la communauté internationale à base chrétienne. L'Acte de la Sainte Alliance de 1815, créé par l'Empereur Alexandre I et qu'il ne faut pas confondre avec l'application qu'en avait fait Metternich après 1818 pour défendre le principe de la légitimité, montre les avantages de principe par rapport à l'Acte de la Société des Nations de 1919, qui a pour base une conception naturaliste de la nature humaine, à la Rousseau et non point chrétienne. Le premier de ces Actes est fait au nom de la Sainte Trinité et de la fraternité en Christ; l'autre au nom de la fraternité en humanité, des idées humanitaires et conformément aux principes de la philosophie positive, pour laquelle la notion même de la justice est définie par l'opinion humaine et n'est liée à aucun principe éternel.

La distinction fondamentale est, d'après Robert de Traz, dans les mentalités générales; l'une est chrétienne, l'autre appartient à la philosophie positive. «Beaucoup plus, écrit-il (p. 155), que l'idéologie de Vienne qui se dit conservatrice et se base sur les usages du passé, sur les règles admises de tout temps, celle de 1919, d'accent messianique, prétend innover. Ce qui l'anime implicitement, c'est la croyance au progrès. Elle ne revient pas à ce qui fut et qui a fait ses preuves, elle s'élance vers ce qui n'est pas encore. Elle ouvre des perspectives et formule des promesses. *Loin d'admettre le péché originel, comme le faisaient les signataires plus réalistes de la Sainte Alliance, elle implique la bonté naturelle de l'homme. A ce titre elle est bien la fille du monde moderne qu'enivrent le développement des sciences, les anticipations socialistes et l'assurance que demain nous apportera le bonheur*». On peut être partisan de la S.D.N., dit Mr Le Fur, mais des réserves sont indispensables. On veut l'investir de toutes les qualités, de même que chez Rousseau la volonté commune est considérée comme juste, car est-ce que le peuple peut causer des torts à lui-même? Mais le fait est que le peuple, sans le vouloir, peut se tromper. Rousseau, qui le comprend, ajoute que le peuple a droit de tout faire, car personne ne peut l'en empêcher. Il y a alors confusion du fait et du droit. Ajoutons qu'on ne peut pas considérer les décisions de la S.D.N. comme le droit suprême, rien que du fait qu'elles sont prises à la majorité de ses membres. Quatre grands Etats ne font pas partie de la S.D.N.: l'Allemagne, le Japon, les Etats-Unis de l'Amérique du Nord, le Brésil et nombre des Etats sud-amé-

ricains. *Au-dessus de la S.D.N. se trouve également le droit suprême qui est le droit naturel international.* C'est pourquoi, dans la mesure où les décisions de la S.D.N. se trouvent en contradiction avec le droit supérieur, elles ne peuvent pas prétendre à l'importance propre au vrai droit.

Les deux Actes, celui de la Sainte Alliance et le Pacte de la S.D.N. ont des ressemblances à plusieurs égards. Ils ont tous les deux fédéré l'Europe, le premier d'après le principe hiérarchique, le second d'après le principe égalitaire; ils ont tous les deux organisé les Etats sur la base de la sécurité collective et de la garantie collective, dans le premier cas dans l'état primitif, dans le second les détails de l'organisation et des moyens de réalisation de ses tâches par l'intermédiaire des institutions spéciales. Les deux Actes ont été fondés sur les principes universels. *La Sainte Alliance avait fondé ses actes sur la fraternité religieuse des hommes, Versailles les avait fondés sur l'égalité juridique.* Le résultat pratique du nihilisme religieux et moral du XXe siècle est que la S.D.N. ne peut pas incarner la conscience de l'humanité et que parmi les membres de la S.D N. se trouva l'U.R.S.S. qui lutte ouvertement pour l'athéisme, introduit le travail forcé et ne reconnaît pas le droit naturel de l'homme à la vie, la liberté et la légalité. C'est un ennemi autrement dangereux pour la civilisation chrétienne que l'Islam contre lequel l'Europe engagea jadis une lutte.

L'idée de la Sainte Alliance consistait à appliquer les principes de l'éthique chrétienne au domaine des rapports internationaux et nationaux. L'Empereur Alexandre estimait que le seul moyen de mettre fin au règne du mensonge traditionnel et systématique, ainsi qu'à l'exploitation des intérêts du prochain par des voies immorales, sans en excepter la contrainte la plus brutale, était d'introduire ces principes dans le domaine de la vie politique.

Plus tard, lorsque la Sainte Alliance fut l'objet de reproches et d'inculpations de toute sorte, l'Empereur estima nécessaire d'expliquer, encore une fois, et sous la forme strictement officielle, l'idée et le but de la Sainte Alliance. La note circulaire du 25/III/1816 y est consacrée: «Mes alliés et Moi, étant pétris de l'idée qui servit de base à la dernière guerre, *avions en vue d'appliquer d'une manière efficace les principes de paix, de la concorde et de la charité découlant de la religion et de la morale chrétiennes aux rapports civils et politiques. C'est pourquoi le seul et unique but de l'alliance peut consister uniquement à maintenir la paix et la bonne entente de tous les intérêts moraux des peuples, établis par la volonté de la Providence Divine sous le signe de la Croix*». C'est pourquoi la Sainte Alliance ne peut avoir en vue que de «*coopérer à la prospérité interne de tout État et au bien commun de tous*», qui doit découler de l'amitié entre les monarques, d'autant plus indissoluble qu'elle n'est pas sujet à des fortuités». Si l'on n'y cherche que ce qu'il contient, dit la conclusion de la note, c'est-à-dire une simple

expression des sentiments dont sont animés l'Empereur Alexandre et ses Alliés, toute intention de conquête qu'on veut y attacher deviendrait chimérique. L'alliance ne menace personne et personne n'est obligé d'en faire partie. Il ne doit servir que de base solide à la paix européenne et à la prospérité générale». (Nadler, «L'Empereur Alexandre I», p. 636).

L'Acte de la Sainte Alliance renferme les idées fondamentales de la sociologie chrétienne; le pouvoir suprême qui a son origine en Dieu est lié par ses commandements; la fraternité des peuples doit être chrétienne de même que le gouvernement de ces peuples doit être tel. Les actes de la politique extérieure et intérieure sont indissolublement liés. La morale qui règle les rapports privés entre les hommes est obligatoire dans les rapports internationaux. La paix solide ne peut pas être créée d'une manière mécanique, mais par la consolidation des principes établis par le Sauveur et la réalisation par les hommes de Ses commandements, c'est-à dire sa condition nécessaire est la réalisation de la justice et de la charité. Enfin, la première exigence s'adresse, conformément à l'humilité chrétienne, aux signataires eux-mêmes, qui doivent eux-mêmes réaliser le principe chrétien à l'égard de leurs sujets, c'est-à-dire on fait ressortir avant tout le problème de la politique intérieure qui influe sur la politique extérieure, comme l'observation sociologique le démontre. La preuve en est la revue et la caractéristique des principes de la politique extérieure qui change suivant le type de l'Etat, p. ex. que ce soit la monarchie féodale ou une monarchie absolue, avec le principe de la souveraineté absolue, ou bien encore l'Etat de droit([1]). L'expérience des dernières dizaines d'années montre qu'un régime qui renie en principe la nécessité du droit international moderne et pose à la base des rapports envers les autres Etats la haine, en cas où ces Etats ne sont pas organisés d'après l'évangile de Marx, peut exister.

La base humanitaire du pacte de la S. D. N.

Le rôle de la Sainte Alliance de 1815 est joué au XXe siècle par la S. D. N., mais l'origine de cette institution relève d'autres idées; différents courants s'y sont entrecroisés. Le P. Yves de la Brière dans son article («La S. D. N. Structure et fonctionnement») (Compte-rendu de la

---

([1]) Ce n'est que par la conception patrimoniale de l'Etat à la fin du XVIIIe siècle qu'on explique un fait aussi absurde du point de vue de nos jonrs que le partage d'une unité, d'une aussi haute culture et d'une conscience nationale aussi forte qu'est la Pologne, entre les trois monarchies afin de satisfaire le roi de Prusse, et l'insertion de l'une de ces parties dans l'Empire Oriental, qui lui est complètement étranger. L'Empereur Alexandre I était libre des idées patrimoniales, et, partant de la reconnaissance de la nation polonaise il avait reconnu l'Etat séparé de Pologne, qu'il a placé en union avec l'Empire et à qui il a octroyé une organisation gouvernementale à part.

Semaine Sociale du Hâvre, p. 135 - 146) indique plusieurs courants qui ont influé sur la structure de la S. D. N.

Le Congrès maçonnique tendait à la création d'un sur-Etat international avec un parlement universel démocratique au-dessus des Etats nationaux. *Ce sur-Etat est appelé d'après ce projet à s'inspirer de l'humanisme laïcisé qui doit remplir sa mission auprès de tous les peuples. Le P. Yves de la Brière y ajoute: «Telle est l'action perverse avec laquelle il serait inexact et injuste de confondre la S. D. N., mais contre laquelle nous avons l'impérieux devoir de la prémunir et de la défendre».* (p. 137. «Le problème de la vie internationale». Compte rendu des Semaines Sociales de France, 1926)

La S. D. N. comme une garantie de la paix

Le fonctionnement de la S. D. N. rendit évident le fait qu'elle ne s'est pas trouvée à la hauteur des exigences de la culture chrétienne, grâce à son nihilisme religieux, ayant admis dans son sein avec un siège permanent au Conseil l'U.R.S.S., malgré le régime de la persécution du Christianisme et le travail forcé, les deux principes étant la partie intégrale de sa philosophie de la vie; l'U.R.S.S. est reçue, bien qu'elle ne présente que la section de la IIIme Internationale, qui tend, avec toute l'énergie propre au dynamisme juif, à faire sauter tout le monde chrétien. La soumission des organes de l'U. R. S. S. vis-à-vis des organes de la IIIme Internationale en témoigne; l'édition Sillac le démontre sur la base des documents soviétiques («Documentation anticommuniste», La paix soviétique, Avril 1936). C'est pourquoi la S.D.N. n'a pas pu et ne peut pas devenir une garantie solide de la paix; elle n'a pas su guérir l'Europe d'une crainte constante de la guerre et lui donner même cette tranquillité relative dont jouissait l'Europe avant la Grande Guerre. *Ferrero indique justement que l'adoption par la S.D.N. de la théorie qu'il y a des guerres qui ne sont pas des guerres, n'est pas un moyen qui puisse instaurer la paix ébranlée sans cesse par des causes soit réelles, soit inexistantes. La IIIe Internationale prit la place de l'Empire d'Orient dans la communauté internationale; à la place de l'idée de l'intervention pour les chrétiens orthodoxes qui se trouvaient sous le joug de l'Islam, on se mit à propager les révolutions socialistes dans le monde entier; au lieu de contribuer à l'organisation de la communauté internationale sur les bases chrétiennes, on renie la communauté existante, qui est considérée comme étant au service des classes bourgeoises, et l'on tend à construire une autre société, au nom du pouvoir du prolétariat universel, sur des bases communistes.* L'acte de la Sainte Alliance était plus profond que le Pacte de la Société des Nations sous ce rapport, avant tout qu'il considérait la collaboration des Etats chrétiens comme une exigence de la religion, tandis que la S.D.N. prend pour base de la collaboration rien que l'idée de justice qui, pour la conception chrétienne, est liée à la religion,

étant fondée sur la morale de la Révélation; or, pour la mentalité non chrétienne elle peut en être séparée et fondée uniquement sur la décision de la majorité du nombre [1]. En outre la Sainte Alliance partait d'un fait prouvé d'un lien indissoluble du droit national avec le droit international, comme on le voit dans le par. I. Si l'on jette un regard sur la politique internationale des siècles derniers, on verra que, même dans les limites de la culture européenne, l'ordre intérieur des Etats se répercutait sur la politique internationale et sur le caractère même des guerres. Ayant pour point de départ le caractère patrimonial des Etats, la politique extérieure du XVIII[e] siècle était basée sur la donation en dot de l'échange des territoires; les guerres napoléoniennes ont manifesté la tendance d'introduire dans les autres pays le nouveau régime français avec ses mots d'ordre officiels de la fraternité, de l'égalité et de la liberté; les guerres du milieu du XIX[e] siècle ont manifesté la tendance à la création des Etats nationaux; l'Etat de droit a manifesté une inspiration à l'organisation juridique de la communauté internationale. La permanence de ce phénomène acquiert le caractère de la loi sociologique; Kotliarevski le prouve à plusieurs reprises dans son livre «Etat de droit et la politique extérieure», Moscou, 1909.

L'attitude à l'égard du droit international, basée sur le Droit soviétique

A présent le régime soviétique tend à détruire la communauté internationale existante et d'en construire une autre. Le rôle joué par l'U. R. S. S. à la S. D. N. est signalé même par Victor Margueritte, qui en général est indifférent dans les questions religieuses: «Cette admission de l'U. R. S. S. à Genève, c'est un tournant de l'histoire de la S. D. N., où, à côté des influences prépondérantes, celles de l'Angleterre et de la France, va peser dans la balance internationale la masse de l'immense empire ouvrier et paysan» («Avortement de la S. D. N.», p. 185). On pourrait substituer ces dernières paroles par celles de la «III[me] Internationale» qui a la République des Soviets comme son arme docile. L'un des théoriciens officiels de l'U.R.S.S., Korovine, définit de la manière suivante le droit international qu'il méprise tant: «*c'est l'ensemble des normes juridiques en vigueur, déterminant les droits et obligations de la collectivité des classes dominantes,* membres de la communauté internationale». (Mirkine Guetzévitch, «La doctrine soviétique du droit international», p. 16).

---

[1] Voici l'introduction au Pacte de la Société des Nations: «Les hautes parties contractantes, considérant que, pour développer la collaboration entre les nations et pour leur garantir la paix et la sûreté, il importe.... de faire régner la justice et de respecter scrupuleusement toutes les obligations des traités dans les rapports mutuels des peuples organisés, adoptent le présent pacte qui institue la S. D. N.». (Petit manuel de la S. D. N., Genève, 1935, p. 235).

L'ignorance de ce fait lors de l'admission de la Russie Soviétique au sein de la S. D. N. démontre d'une part le nihilisme religieux, et de l'autre la présence des illusions de la part de la communauté internationale, quant à la possibilité de subordonner un Etat dont le régime est basé sur la négation de l'idée même de l'Etat, élaboré par la culture moderne. L'idée de la valeur intrinsèque du droit est étrangère au régime soviétique : la doctrine soviétique rejette tout lien entre l'Etat et le droit, elle rejette l'idée même du droit objectif. Tandis que le progrès du droit international s'exprime dans le passage des règles juridiques individuelles aux statuts de droit, la doctrine soviétique du droit international ne laisse point de place à ce droit objectif. *La doctrine soviétique rejette l'arbitrage, défend le principe de la souveraineté absolue des États et apprécie toutes les institutions du droit international du point de vue de la morale de classes.* En rejettant la personnalité juridique de l'État [1] l'U.R.S.S. brise l'unité du sujet de droit — l'État — en deux classes engagées dans une lutte et crée deux camps au sein de la communauté internationale — la bourgeoisie et le prolétariat révolutionnaire. *La diplomatie soviétique est occupée, non pas à préserver les intérêts de toute la communauté internationale, mais à remplir les instructions de l'Internationale, qui peuvent sacrifier les intérêts de l'État à ceux de l'existence communiste, et revêtent* parfois des formes modestes en face de l'impossibilité de faire un coup d'État immédiat. *La raison d'être politique de l'État soviétique est liée à la négation de la communauté internationale et à la réalisation de la liberté primitive absolue au nom de la révolution mondiale.*

C'est pourquoi la doctrine soviétique reconnaît le droit de l'intervention pour l'U. R. S. S. dans les affaires intérieures des autres Etats. Le juriste soviétique Korovien affirme que *la communauté sur la base de l'unité intellectuelle entre les pays bourgeois et socialistes est exclue comme règle ;* le système des normes juridiques internationales perd par conséquent pour lui son sens, mais une communauté partielle peut être admise sur la base des valeurs humaines communes à tous, et qui ne sont liées ni à l'époque, ni à la forme du gouvernement, p. ex. lorsqu'il s'agit de la lutte contre les épidémies, etc. C'est pourquoi les normes juridiques pour ces rapports ne peuvent être établies que par suite d'un compromis. *Le juriste et le diplomate soviétiques sont obligés d'adopter comme principe fondamental la lutte contre la bourgeoisie et cette lutte de principe n'admet que de très courtes trêves établies par des accords spéciaux : sans ces derniers on est en présence de la lutte des classes.* La participation intégrale de l'U. R. S. S. dans les accords du droit international est également inadmissible, on ne peut

---

[1] L'U.R.S S. est logique sous ce rapport en rejettant toute obligation de sa part de payer les dettes des gouvernements précédents.

que participer à une certaine partie du droit. Ainsi on a comme *résultat définitif le système individualiste de l'ancienne époque, qui est objet de combat précisément de la part du droit objectif international moderne basé sur la nature des choses. Le principe de classe pénètre tout le droit de guerre, le droit consulaire, le droit de l'occupation, etc.* L'idée de la paix est considérée comme une chimère bonne pour les cimetières, et la lutte des classes est le but qui ne connaît que des trêves pour le répit. Ainsi, *par opposition au droit chrétien où la guerre n'est qu'un moyen pour aboutir à la paix, ici la paix est un moyen pour la guerre des classes.* Cela n'empêche pas l'U. R. S. S., pour des considérations de tactique, de se proclamer pacifiste et d'entrer en rapports avec les Etats bourgeois afin d'utiliser ces rapports dans le but de la propagande pour introduire les troubles et la mésentente entre les Etats et de la conservation de l'Etat prolétarien. (Afin de caractériser le droit international tel qu'il se présente dans la doctrine soviétique, nous avons utilisé l'oeuvre de Mirkine Guetzévitch: «La doctrine soviétique du droit international», fait d'après les ouvrages ,des juristes soviétiques: Korovien, Kotliarevski, N. Goloubieff, Chapiro, Troutchko Goul etc.).

On ne peut pas ne pas signaler que, lors de l'admission de l'U. R. R. S. au sein de la S. D. N., *la protestation de principe de la conscience juridique internationale s'est exprimée dans la protestation du représentant du gouvernement Suisse, le président Motta.* Ainsi, on a introduit à la S. D. N. un facteur qui a en vue de détruire la communauté internationale qu'elle s'est posée pour but de construire.

Caractéristique des méthodes de la Sainte Alliance et de la S. d. N.

Ainsi, entre le système de Vienne de 1815 et celui de Versailles de 1919, malgré une ressemblance dans les problèmes de l'organisation pacifique de la vie des peuples, il y a des différences essentielles de l'idéologie, qui se répercutent sur leurs méthodes.

A Vienne on cherchait à raffermir le régime traditionnel et non pas à en créer un nouveau; *on n'a pas pensé qu'on puisse changer l'humanité d'un seul coup dans toute son essence et on estimait qu'elle est restée toujours la même.* On créait l'alliance en vue de faire écarter la guerre, on ne l'estimait pas impossible, mais au contraire probable. *On posait le problème de la répartition de l'autorité, mais on n'a pas pensé à pouvoir résoudre ce problème uniquement à l'aide du droit.* Le système de 1815 n'était pas prédestiné à un avenir éloigné et n'imposait pas des contributions à des générations à venir; tout était destiné à une réalisation immédiate, qui était d'ailleurs tout à fait possible. *On n'y refusait pas au vaincu d'exercer sa souveraineté, on ne créait pas un contrôle insupportable de ce vaincu bien qu'il soit impuissant.* La France était soumise à des contributions et à

l'occupation, mais elle n'était pas amputée pour toujours, sa souveraineté n'était pas amoindrie. *Il y avait des sanctions, mais des sanctions politiques et non pas éthiques.* Elles n'étaient pas sujettes au jugement de la conscience universelle; elles ne poussaient pas les peuples sur le chemin du désespoir et on *n'exigeait pas que les vaincus reconnaissent leur manque de dignité;* elles ne forçaient pas, enfin, la postérité à prendre part à l'infâmie des ancêtres; *s'il y avait confusion entre le droit et la force, du moins on ne confondait jamais la force et la morale. Le système de 1919 crée une nouvelle humanité, il s'adresse à l'avenir, il est plein d'une croyance messianique dans le progrès de l'humanité, il est rempli des promesses du bonheur futur, il ne connaît pas le péché originel et a pour point de départ la bonté originelle de l'homme, à la Rousseau.*

A Vienne comme à Versailles on établit, à côté des droits, des devoirs. Mais en 1815 c'étaient des devoirs des peuples envers leurs souverains et ceux des souverains envers Dieu et les hommes: en 1919 ce sont des devoirs *«envers le prolétariat, les minorités et les peuples arriérés»*. La Sainte Alliance est pétrie de l'esprit religieux, tandis que la S.D.N. l'est par un esprit humanitaire: *«dégénérescence diplomatique de la religion et dégénérescence démocratique de l'humanisme»* (Ib. p. 163).

En 1815 on s'appuie sur les principes supérieurs, en 1919 on établit l'harmonie internationale sur la bonne volonté et l'honnêteté que l'on suppose être propres à tous: tout est réglé par le droit qui, d'un coup, est considéré comme une réalité objective.

L'anthropocentrisme et le théocentrisme

La question principale se ramène au problème religieux: qu'est-ce l'homme et quelle est sa destinée, est-ce que la culture doit être anthropocentrique ou théocentrique? Le christianisme dit que le but de l'homme est en Dieu, tandis que le laïcisme officiel affirme qu'il est dans l'homme même. La civilisation humanitaire peut fournir à l'homme tous les trésors de la terre, mais rien qu'en échange de son âme. Le mouvement de la civilisation humanitaire de la Renaissance est celui du relatif au relatif, soit individualiste, soit collectiviste. *Depuis l'époque de la Renaissance l'homme n'a plus la conscience de faire partie de la grande entité et il s'est fait le centre de l'univers. Le centre de ses intérêts n'est plus le monde spirituel comme c'était au Moyen Age, lorsque la tendance théocentrique dirigeait les pensées et les sentiments vers les valeurs suprêmes; son intérêt s'est déplacé dans le monde matériel et il est tombé sous son pouvoir.* La morale chrétienne a cédé la place à la morale individualiste; elle n'est plus basée sur la foi, sur la Révélation divine, mais rien que sur la raison, c'est-à-dire elle s'est laïcisée grâce au mouvement naturaliste débuté par la Renaissance. Mais si la morale est privée de son appui en la foi, à la place d'une morale surnaturelle se pla-

cent d'autres morales, qui peuvent devenir des fonctions du milieu social. Le relativisme moral peut également acquérir la base dans les instincts de l'homme et dans sa confusion avec les masses. La cause déterminante de l'évolution ne s'établit ici que dans le domaine social. *Gonzague de Reynold l'appelle détronisation de l'absolu.* Ainsi dans la sociocratie de Comte, le père du positivisme qui en a fini avec la fantaisie sur un certain droit naturel qui était dans l'Etat préhistorique, la société elle-même est devenue le culte *Mais en fondant la société sur une base sociale, on peut aboutir à la fonder sur une base purement matérialiste.* Ainsi, la S. D. N., fondée sur un principe humanitaire, peut substituer d'une manière inaperçue sa base en une base matérialiste, car dans cette conception le but suprême de l'homme restent les bienfaits terrestres, qui peuvent être différemment compris. *L'humanité ne peut être sauvée que par la conception chrétienne, qui fait de l'homme non pas un phénomène biologique, mais une valeur spirituelle.* L'homme ne peut pas rester la mesure de toutes les choses, comme chez Protagore; le problème de l'homme est indissoluble sans la conception de Dieu. *La tendance de résoudre le problème sans Dieu avait amené le XVIIIe siècle à proclamer la science humaine comme source du bonheur; plus tard le bonheur était estimé être dans la possession des richesses matérielles; ensuite, dans l'Entfesselung der Unterwelt on a tout simplement réfuté l'existence des problèmes spirituels.* Le tarissement des idées religieuses avait amené à l'abandon de Dieu et à la préparation de la voie au bolchevisme. La disparition du lien de l'homme avec Dieu avait peu à peu détruit tous les liens des hommes entre eux. C'est pourquoi *la base actuelle de l'organe international dirigeant qu'est la S. D. N.— l'idée humanitaire du droit — est une base fragile malgré tous les mérites de cette institution dans l'œuvre de la protection sous différentes formes de la personne humaine.* Le comte de Saint-Aulaire, que nous avons maintes fois cité, s'arrête à son tour sur la base philosophique de la S.D.N. et voit en elle deux utopies fondamentales: la bonté naturelle de l'homme et la foi en un progrès indéfini — idées qui se contredisent, car, si l'homme par sa nature est bon et parfait, il ne peut donc qu'être corrompu; ces utopies sont au fond des hérésies. La première est la négation du péché originel, l'autre est incompatible avec l'enseignement de Celui dont le règne n'est pas de ce monde et qui place l'homme à une hauteur plus élevée. Mais même au cas où la S.D.N. ne serait pas le centre géométrique des deux hérésies, elle resterait tout de même le temple de la nouvelle religion, le foyer du mysticisme condamné par l'Église, car le seul mysticisme admis est celui qui a Dieu pour objet.

Les principes chrétiens pouvaient amener l'Empire d'Orient à sacrifier des centaines de milliers de vies pour la libération des chrétiens du joug turc. Or, les principes de la philosophie positive, en rendant son dû à toute

entreprise des hommes et à leur autodétermination, indépendamment de son appréciation, avait amené non seulement à la reconnaissance du pouvoir athée qui établit l'esclavage et une extermination des hommes en masses et sans jugement, mais aussi à l'introduction de ce pouvoir au sein de l'aréopage des juges humains. «*La restitution de l'unité du genre humain et de la paix dans son sein, basée sur la justice, n'est possible ni pour la doctrine de l'humanisme universaliste, ni pour celle de la reconstruction économique de la société*». Seule la charité qui mène une lutte active contre le mal et qui inspire à sacrifier la vie pour ses amis au nom du Christ est capable de l'accomplir.

La tâche de la construction de la civilisation chrétienne incombe de nos jours avant tout aux Eglises chrétiennes qui, par leur influence, sont appelées à christianiser non seulement l'homme, mais même les institutions, et au sein de la communauté internationale la S. D. N. avant tout, qui, par suite de l'évolution du droit dont nous avons parlé plus haut, élargit sans cesse ses attributions et qui prétend devenir la Société de toutes les Nations.

Une nouvelle force est indispensable qui se chargerait d'appliquer ces principes à l'époque actuelle, lorsque c'est l'Antéchrist et non pas l'Islam qui lutte contre le Christianisme. On ne peut lutter contre l'Antéchrist qu'au nom de Dieu. C'est là la base de cette unité morale et juridique dans le sens des principes généraux du droit naturel qui englobait au Moyen Age la moitié de l'Europe, mais en a fait toutefois l'unité capable de s'opposer au monde non chrétien.

C'est seulement la Société fondée sur les principes chrétiens qui peut servir à l'œuvre de la paix au nom du Christ, car le Christianisme est la seule religion qui met en harmonie les principes de la personnalité, de l'Etat et de l'universalisme. Rien que les Etats à base chrétienne peuvent faire partie de cette société, par suite de ce phénomène sociologique que la politique extérieure des Etats est déterminée par les principes qui sont à la base de leur politique intérieure. Ceci enlève à la S. D. N. toute sa valeur de l'agent pacificateur, après qu'elle a admis dans son sein la IIIme Internationale militante, apportant avec elle toujours la haine sociale. De plus, le problème de la création de la paix dépasse toutes les possibilités aussi bien du droit que de la politique. La condition de l'internationalisme sain est la présence des Etats chrétiens et le rétablissement des valeurs morales; il ne peut pas y avoir de paix solide et profonde sans que l'on y tende réellement et sincèrement; or la seule école sous ce rapport est le Christianisme avec sa fraternité en Christ, et non point la solidarité dans le nihilisme religieux et moral.

Le Président, M. Zankow met ensuite en discussion le point suivant:

L'Église et les questions sociales

sur lequel M. H. Alivisatos fait la communication suivante:

COMMUNICATION
DE M. H. ALIVISATOS, PROFESSEUR DE DROIT CANON ET DE THÉOLOGIE PASTORALE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'ATHÈNES

Die biblische und historisch-dogmatische Begründung der sozialethischen Aufgabe der Kirche vom orthodoxen Standpunkt.

Fast 2000 Jahre sind seit der Entstehung des Christentums vergangen, eine Zeit, die verhältnismässig kurz ist für die Gewinnung einer absoluten Vorherrschaft des Christentums nach aussen und nach innen.

Als das Christentum erschien, stand die ganze damalige Welt unter römischer Herrschaft. Sie war vom griechischen Geiste durchdrungen, aber moralisch verfallen. Auf der Fahne des Christentums waren die höchsten Erkenntnisse geschrieben: «Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten» (Joh. 4,24), und: «Ein neu Gebot gebe ich euch, das ihr euch untereinander liebet» (Joh. 13, 34). Mit diesen beiden Forderungen wurde die christliche Religion als die Religion des Geistes und zugleich der Liebe proklamiert. Sie zeigen in ihrer Einfachheit, dass das Christentum sich nicht nach den Massen richtete, sondern nach den Individuen, nicht nach den bestehenden sozialen Einrichtungen, sondern nach dem Gewissen des Einzelnen, nicht nach den philosophischen Systemen, sondern nach dem Verstand der einzelnen Personen. Es wollte keine objektive, sondern eine subjektive Religion sein. Der Gott des Christentums war nicht wie die Götter der heidnischen Welt in den herrlichen und kunstvollen Tempeln und Heiligtümern zu finden, sondern in den Tempeln, die nicht von Menschenhand gemacht sind, wie der Apostel Paulus sagt: «Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes» (2. Kor. 6,16), «und der Geist Gottes wohnet in euch» (1. Kor. 3,16). Das Gesetz Gottes war nicht in einem Kodex geschrieben, den ein Prophet oder Priester verfasst hatte; es war auch nicht nur in die «steinernen Tafeln» gegraben, die der grosse Reformator und Gesetzgeber des jüdischen Volkes empfangen hatte, sondern in die «fleischernen Tafeln» (2. Kor. 3,3), die im Heiligtum des Herzens eines jeden Menschen bewahrt werden.

Die christliche Religion hat einen so streng subjektiven Charakter, weil ihr grosser Stifter den absoluten Wert der Seele des Einzelmenschen erkannt hat (Matth. 16.26), in vollem Gegensatz zu den älteren und neueren philosophischen und sozialen Systemen, die die Persönlichkeit hintansetzen und die Bedeutung der Masse betonen.

Der Herr hat von seinen Schülern absoluten Gehorsam seiner Lehre gegenüber verlangt, da nur so eine wirkliche Wiedergeburt möglich war und der Mensch nur auf diese Weise an der Neuordnung aller Dinge Anteil haben konnte. Die bedingungslose Annahme der evangelischen Wahrheiten

war für den künftigen Christen eine conditio sine qua non, und niemand konnte behaupten, dass er den Namen Christi würdig trage, wenn er sich nicht vom Ideal der christlichen Liebe leiten liess. Der Apostel Johannes drückt diese Forderung des Herrn also aus: «Dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt» (Joh. 13,35).

Diese christliche Liebe als Ausgangspunkt und zugleich Ziel der christlichen Lehre führt zu dem Dogma, auf dem die sozialethische Aufgabe der Kirche beruht. Die Lehre des Alten Testaments über die Abstammung der ganzen Menschheit vom ersten Elternpaar Adam und Eva, die vom Christentum übernommen worden ist, steht im Einklang mit der speziell christlichen Lehre von der Liebe als der Substanz Gottes des Vaters und mit der Anschauung von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen und der Menschen untereinander. Die ganze Menschheit ist eine Familie, deren Vater Gott ist, und alle Menschen (ohne Ausnahme) sind seine Kinder, und diese wiederum sind alle (ohne Ausnahme) untereinander Brüder. Das Band der Liebe verbindet den Vater mit den Kindern, aber darum auch die Brüder miteinander, und das letztere ist der Prüfstein für das erstere; denn ein Lügner ist derjenige, der sagt: «Ich liebe Cott, und hasset meinen Bruder; denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?» (1. Joh. 4,20).

Darauf beruht nicht nur die soziale Pflicht zu gegenseitiger Hilfe aller Brüder und insbesondere zur Hilfe an den Bedürftigen, sondern auch die sozialethische Aufgabe der Kirche als einer organischen und organisierten Institution. Diese Aufgabe begnügt sich nicht damit, den Menschen in ihren Nöten zu helfen, sondern sie führt sie durch die christliche Liebe zu einem besseren Verständnis ihrer Stellung in der Gemeinschaft und erhebt wiederum die aus solchen Individuen zusammengesetzte Gemeinschaft auf ein höheres Niveau des Lebens in der Liebe.

Dies ist keine blosse moralische Lehre, sondern eine Ueberzeugung, die die Kirche des Ostens immer als das Fundament ihrer Existenz betrachtet hat. Und darin liegt eben der Unterschied zwischen dieser Kirche und der Kirche des Westens, die nach der augustinischen Lehre eine in sich geschlossene Rechtsinstitution ist, die mehr Gewicht auf die kirchlichen Regeln als auf die evangelischen Gebote des Herrn legt.

Die ersten Jünger Christi unterwarfen sich diesen Geboten und «verliessen alles und folgten ihm nach» (Luk. 5, 11), und Paulus, der grosse Lehrer des Christentums, wie auch die anderen Apostel haben den Höhepunkt der Selbstverleugnung erreicht (Galat. 2,20) und voll heiligem Enthusiasmus das neue Evangelium der Liebe und des Geistes der ganzen alten Welt gepredigt.

Nur wer die moralische Situation der damaligen Menschheit kennt und wer den Wert der menschlichen Seele erfassen kann, kann ganz verstehen,

dass das Christentum trotz der Schwierigkeiten, denen es begegnete, und trotz der Kämpfe, die es geführt hat, für die, «die da sassen am Ort und Schatten des Todes» (Matth. 4,16), tatsächlich eine Offenbarung war mit der Bestimmung, «dass aller derer Kniee sich beugen sollen, die auf Erden sind» (Phil. 2, 10).

So wurde die christliche Religion unter den Individuen verbreitet, und die Zwölf wurden siebzig (Luk. 10,1) und die siebzig fünfhundert (1. Kor. 15,6 Apgsch. 2,41) und die Fünfhundert viele Tausend und Millionen, und so wurde durch die Bekehrung der Einzelnen eine ganze neue Gemeinschaft geschaffen, die mit der vorchristlichen nichts gemeinsam hatte; denn die Menschheit hat durch die Umwandlung, die sich im sozialen Gewissen vollzog, ein ganz neues Gesicht bekommen.

Wir wollen diesen Einfluss der christlichen Religion auf die Gemeinschaft noch etwas genauer betrachten, damit wir die grosse soziale Aufgabe der christlichen Kirche ganz verstehen können.

Die Bejahung der christlichen Wahrheiten durch die Individuen hat zur Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung geführt, die sich stützt auf das Prinzip der gegenseitigen Liebe und der daraus folgenden Gleichheit aller Glieder der christlichen Gemeinschaft untereinander. Ihre Durchführung hat ohne Anwendung von Gewalt einen religiösen, politischen, rassischen und sozialen Umsturz hervorgerufen.

Die christliche Religion als die Religion des Geistes und der Liebe hat einen allumfassenden Charakter. Gott ist der Vater aller Menschen, «der seine Sonne aufgehen lässt über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Matth. 5, 45), und «der will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen» (1. Timoth. 2, 4). Alle, auch die Nichtchristen, obschon noch nicht begnadet, sind Gottes Kinder und haben Recht auf die Privilegien, die durch das neue Gesetz der christlichen Liebe geschaffen sind. Die bis dahin herrschenden religiösen Systeme—das allerhöchste, das jüdische, nicht ausgenommen—waren streng auf ihre Grenzen beschränkt und ohne jedes Interesse für Menschen, die ihnen nicht angehörten. Das Christentum aber verkündete volle Gleichheit aller Menschen vom religiösen Standpunkt aus und gänzliche Beseitigung der Kluft, die die verschiedenen Nationen in religiös privilegierte und nichtprivilegierte trennte. Die einzigartige Botschaft des neugeborenen Königs des neuen Israels war: «Friede auf Erden und den Menschen des Wohlgefallens» (Luk. 2, 14)!

Aber die vom Christentum gepredigte Gleichheit war nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt. Das weltbeherrschende Rom wurde aufgefordert, auf dem Altar der christlichen Gleichheit den Hochmut, die Autorität und die Privilegien seiner Bürger zu opfern. Die römischen Bürger verzichteten, sowie sie Christen geworden waren, auf die hervorragende Stel-

lung, die ihnen das römische Gesetz vor den übrigen Untertanen Roms einräumte. Und man kann es nur als eine kluge Vorsicht verstehen, wenn Paulus in der berühmten Stelle Galater 3,28 die Römer unerwähnt lässt: «Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu». Auf diese Weise hat sich ein neuer Umsturz vollzogen, der wieder nicht mit Gewalt durchgeführt war, sondern friedlich gekommen ist. Dieser Umsturz beruht auf der Wiedergeburt der Einzelmenschen und darin, dass das Individuum ein neues Gewissen bekam, das aufhörte, griechisch, römisch oder jüdisch zu sein, weil es christlich war.

Der politische Ausgleich war wegen des ungefähren Zusammenfallens der Grenzen des römischen Reiches mit den Grenzen der damaligen bekannten Welt zugleich auch ein Rassenausgleich; denn wie der Römer, wenn er Christ geworden war, aufhörte, den Nicht—Römern gegenüber sich als Vertreter einer privilegierten Nation zu betrachten, genau so haben die Angehörigen der anderen Rassen und Völker, die — religiös gesehen — vielleicht noch höhere Vorrechte hatten, auch ihrerseits auf diese verzichtet. Das Christentum hat diesen Ausgleich der Völker zwar nicht als Forderung aufgestellt, aber er ist — von den Rassendifferenzen unserer Tage abgesehen — die natürliche Folge von dem christlichen Gebot der Liebe.

Endlich hat der Sieg der christlichen Lehre und des Gesetzes der Liebe die absolute Gleichheit der verschiedenen sozialen Klassen ermöglicht, die einen radikalen Umsturz aller bestehenden sozialen Verhältnisse gebracht hat, einen Umsturz, der wieder nur als Resultat und nicht als Forderung der christlichen Lehre betrachtet werden muss. Durch die Auferlegung des Gesetzes der Liebe wurde der Wert der Frau anerkannt, der Gegensatz von Herr und Knecht gemildert, die Not der leidenden Klasse richtig eingeschätzt, das Familienleben geheiligt und die moralische Erziehung des Individuums und der Gemeinschaft, der Völker und der Nationen ermöglicht. Mit Recht behauptet daher Paulus, dass mit dem Christentum «die heilsame Gnade Gottes allen Menschen erschienen ist, und züchtiget uns, dass wir sollen verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste und züchtig, gerecht und gottselig leben in dieser Welt» (Titus 2, 11-12), Die durch das Christentum erfolgte Erweiterung des religiösen, politischen, rassischen und sozialen Horizonts war dem Altertum völlig unbekannt und unbegreiflich; denn weder die Griechen noch die Römer noch die Juden hatten eine richtige Auffassung von ihrer Verpflichtung gegenüber den leidenden Brüdern, eben weil sie die anderen Menschen und vor allem die Angehörigen anderer Nationen nicht als Brüder betrachteten. Das Recht des Stärkeren über den Schwächeren war das einzige Recht, dass das Verhältnis der Individuen, der Gemeinschaft, der Nationen und der Völker untereinander

regelte. Die Worte des Plautus: «Homo homini lupus» beweisen, welche Auffassung unter den Menschen der vorchristlichen Zeit herrschte.

Wohl gab es auch im Altertum Ausnahmen von dieser Regel, die uns zeigen, dass in der alten Welt auch philanthropische Tendenzen vorhanden waren, aber ihre Triebfeder war meist nicht das Gefühl der Liebe und der Gemeinschaft. Als sich das Gebot der Liebe unter den Anhängern der neuen Religion zu verwirklichen begann und damit das neue Bild des sozialen Lebens entstand, rief dies bei den Heiden einen tiefen Eindruck hervor; denn der Ideologie jener Zeit war es nicht möglich sich vorzustellen, wie diese auf die Liebe sich stützenden Beziehungen zu einander zur Neugeburt des Individuums und der Gemeinschaft führen konnten.

Die gleiche Auffassung von der christlichen Liebe war auch in der nachapostolischen Zeit lebendig. Die alte Kirche hatte kein festes soziales System, sondern sie übernahm als der wahre Hüter der Lehre Christi und der Apostel, die in ihrem Schosse lebenden Gläubigen wie eine liebevolle Mutter zu erziehen. Von den Vätern der Kirche wurden die christlichen Gebote durch Schrift und Predigt verbreitet, während die Priester und Bischöfe für ihre Durchführung in der Gemeinschaft sorgten. Durch ihre Fürsorge für die Armen und Bedürftigen ist die Kirche allmählich zu einem Faktor von besonderer sozialer Bedeutung geworden. Ihre Aufgabe in der Gemeinschaft hat sie vor allem in der Zeit der furchtbaren Verfolgungen aufs beste erfüllt.

Nach der Zeit der Verfolgungen wurde die Kirche von Konstantin d. Gr. anerkannt und von seinen Nachfolgern mit Privilegien ausgestattet und zur Weiterführung ihres sozialen Werkes verpflichtet. Die Kirche dieser zweiten Periode folgte zwar den Richtlinien der alten Kirche, war aber finanziell besser fundiert und daher in der Lage, die vielseitigen sozialen Probleme erfolgreicher anzugreifen. Sie kam durch freiwillige Gaben allmählich in den Besitz eines grossen Vermögens, das hauptsächlich zur Lösung der sozialen Fragen verwendet wurde.

Zum besseren Verständnis der religiösen und sozialen Aufgabe der Kirche dieser Zeit muss man sich vor Augen halten, dass das Christentum sich von jetzt an gewaltig ausbreitete, ohne dass an den neuen Gliedern der Kirche, die sich massenhaft zum Christentum bekehrten, aber auch massenhaft ihre heidnischen Gewohnheiten in die christliche Kirche trugen, vorher genügend seelsorgerliche Arbeit geleistet werden konnte. Darum eifern die Väter und Lehrer der Kirche heftig gegen die Unmoral ihrer Zeit. Als der Hauptgrund des sozialen Elends erweist sich der Mammon, der den christlichen Charakter der damaligen Zeit in Frage stellt. Wenn man die kirchliche Literatur dieser Periode verfolgt, erschrickt man vor dem Bild der damaligen Gesellschaft, die einen verschwenderischen Luxus treibt, den die Kirchenväter nicht genug geiseln können. Die Folge dieses Zustandes war

eine furchtbare Armut auf der anderen Seite, die allmählich aufs höchste stieg. Darum war die Sorge der Väter unaufhörlich den armen und unterdrückten Klassen gewidmet, und ihre eifrigen sozialen Bemühungen hatten trotz ihrer Unzufriedenheit gute Erfolge.

Alle Homelien dieser Zeit sind voll Mahnungen und Drohungen gegen die Reichen, denen der Wahnsinn ihres Luxus, ihre Eitelkeit und ihre Hartherzigkeit gegenüber den Armen immer wieder vorgehalten wird. Diese heiligen Männer begnügten sich nicht damit, dass ihre Reden sichtbaren Erfolg aufwiesen; sie wollten mehr erreichen. Sie wollten, dass die Gabe, die man opfert, aus einer wahren brüderlichen Gesinnung kommt. Die Verhältnisse ihrer Zeit reizten sie oft heftig und veranlassten sie zu allzu harten Urteilen über den Reichtum und die Reichen, so dass sie bei oberflächlicher Betrachtung leicht missverstanden werden So erinnert Chrysostomus daran, dass die Reichen nur die Verwalter der Reichtümer seien, die den Armen gehören; und er träumt eines Tages, dass es ihm gelungen sei, ganz Konstantinopel mit Hilfe der Gütergemeinschaft nach dem Vorbild der ersten christlichen Kirche in eine wirkliche Familie zu verwandeln.

Wie aber die bekannten Stellen der heiligen Schrift und die Schriften der Väter aus der ersten Periode, so lassen auch die Schriften der Väter aus der zweiten Periode keinen Raum für die Behauptung, dass der Kommunismus im heutigen Sinne gepredigt werde. Die Lehrer der Kirche wollten mit ihrer deutlichen Sprache lediglich die heidnisch gesinnten Herzen erfassen und ihnen ihre sozialen Pflichten vorhalten. Sie kannten wohl den wirklichen Wert des Reichtums und die Bedeutung jeder sozialen Klasse und sie wussten auch, dass der christlich verwaltete Reichtum und die christliche Gesinnung der Reichen der Gemeinschaft zum Segen sein kann: Chrysostomus, Ambrosius, Gregor von Nazianz und andere bestätigen das ausführlich.

Der Eifer der Väter hatte zur Folge, dass das Gebot der Liebe nicht nur von Einzelnen erfüllt, sondern auch von kirchlichen und staatlichen Organisationen beachtet wurde.

Die Kirche schätzte die soziale Arbeit so hoch ein, dass sie die Krankenpfleger Armenpfleger usw. als niedere Kleriker anerkannte — im Unterschied zu den höheren Klerikern, Bischöfen, Presbytern und Diakonen.

Die Klöster wurden Mittelpunkte wichtiger sozialer und philanthropischer Arbeit. Die Nachrichten hierüber, die uns verschiedene Schriftsteller der Zeit liefern, sind sehr zahlreich und berichten bis ins einzelne von der sozialen Tätigkeit der Mönche.

Dass der Staat hinter dieser starken sozialen Arbeit der Kirche nicht zurückbleiben konnte, versteht sich von selbst. Die Kaiser erliessen deshalb verschiedene Gesetze zur Erhaltung des für diese Zwecke verwendeten Kirchenvermögens und zur besseren Organisation der philanthropischen Anstalten

So hat die östliche Kirche bis zum Fall von Konstantinopel ihre soziale Pflicht ausgezeichnet erfüllt. Niemand kann bezweifeln, dass sie durch ihren Einfluss auf die Individuen und auf die Gemeinschaft zum Wegweiser aller Wohltätigkeit im byzantinischen Reiche wurde, dem sie für immer das Siegel des christlichen Charakters aufgedrückt hat. Aber auch nach dem Fall von Konstantinopel hat sie sich an der sozialen Arbeit rege beteiligt und ihre Aufgabe in der christlichen Liebestätigkeit nicht vernachlässigt, obwohl während dieser Periode das schwerste Joch auf ihr lastete. Freilich waren die materiellen Mittel nicht mehr ausreichend, und die freie Betätigung in der Liebe wurde durch die Eroberer gehemmt. Aber umso beachtlicher ist es, dass die Kirche trotz der langen Zeit der Knechtschaft nicht nur der Mittelpunkt des religiösen und nationalen Lebens, sondern auch das Zentrum der philanthropischen und sozialen Arbeit blieb.

Die Quellen, aus denen wir genaue Nachrichten darüber entnehmen können, sind sehr dürftig, aber doch ausreichend genug, um zu beweisen, dass die Kirche in dieser Zeit ihren sozialen Verpflichtungen gegenüber treu blieb. Die soziale Tätigkeit der Kirche von Konstantinopel zeigt bis ins letzte Dezenium, dass das wahre Leben und die Tradition der Väter und Lehrer der Kirche nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Tat in der Kirche des Ostens niemals aufgehört hat.

Wenn wir das alles vor Augen haben, dann ist es nicht schwer, den Punkt zu bestimmen, von dem aus die orthodoxe Kirche die Verbindungslinien sieht zur Sozialethik der anderen Kirchen.

Nur die Lehre von der christlichen Liebe kann der Begegnungspunkt aller christlichen Kirchen sein. Wo die orthodoxe Kirche diesen gemeinsamen Boden vorfindet, wird sie keine Schwierigkeiten haben, mit den anderen Kirchen für das gemeinsame Wohl zu arbeiten, und sie wird auch bei sich, soweit es möglich und nötig ist, die Initiative ergreifen zu einer Erneuerung des sozialethischen Ideals. Es besteht kein Zweifel, dass es die christlichen Kirchen als ihre Aufgabe anzusehen haben, durch Wort und Tat das christliche Liebesideal zu beleben und die christliche Gemeinschaft so zu fördern, dass sie wieder einmal auf den Leuchter und auf den Berg gesetzt werden kann, sodass ihre guten Werke gesehen werden und unser Vater im Himmel dadurch gepriesen wird. Dass die orthodoxe Kirche gern und liebevoll allen anderen christlichen Kirchen, die in dieser Richtung arbeiten wollen, die Hand reichen wird und sich wegen anderer Verschiedenheiten und Differenzen nicht scheut, mit ihnen zum Segen der Menschheit zusammenzuarbeiten, versteht sich von selbst. Und es bedarf keines Wortes, dass eine solche gemeinsame Arbeit zu einem tieferen Verständnis und später vielleicht sogar zu einer dogmatischen Einigung über das Wesen des Christentums führen wird. Denn wir alle müssen bedenken, dass dadurch, dass wir nur höchsten Wert legen auf die Dogmen des Glaubens, bis jetzt noch

keine analoge Schätzung des Dogmas der Liebe erreicht worden ist. Es ist hohe Zeit, dass die Kirche, und zu allererst die unsrige, in Theorie und Praxis den Wert der christlichen Liebe betont; denn es ist unhaltbar, das Dogma der Liebe gering zu schätzen, ebenso wie es für eine Kirche unerträglich ist, ein anderes Dogma zu vernachlässigen. Erst in dem Moment, wo die christlichen Kirchen Ernst machen mit dem Wort das Herrn: «Dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt» (Joh. 13, 35), und die Vernachlässigung der christlichen Liebe als Ketzerei betrachten, hat die Kirche ihre sozialethische Aufgabe wirklich erkannt. Wenn wir glauben und anerkennen, dass Gott unser Vater im Himmel ist, dann müssen wir auch glauben, dass alle Menschen auf Erden Brüder sind, und diesen Glauben beweisen. Die erste Hälfte des Glaubens ohne die zweite hat keinen Wert, und unsere Kirche hat sich dadurch ausgezeichnet, dass sie nicht den blossen Glauben fordert, sondern auch die christliche Liebe sucht. Sie kann überhaupt nicht verstehen , wie das eine ohne das andere existieren soll, und betrachtet das letztere als Basis für das erstere. Daher wird in ihrer Liturgie vor dem Glaubensbekenntnis die Anweisung gegeben: «Lasst uns einander lieben, damit wir in Eintracht und Einigkeit Bekenntnis ablegen» («ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν»). Wenn bei den heutigen sozialen Verhältnissen diesen Liebesideal von den christlichen Kirchen wieder an seine alte Stelle gesetzt wird und wenn die Kirchen, ohne nach rechts und links zu schauen, die goldene Linie der christlichen Liebe einhalten als die allein massgebende Richtung des sozialen Lebens, dann und nur dann können diese Kirchen behaupten, dass sie wirklich christlich sind und dass sie ihre sozialethische Aufgabe erfasst und gelöst haben. So sieht unsere Kirche keinerlei Schwierigkeiten, mit den anderen Kirchen Hand in Hand zu gehen; denn sie glaubt wie jene an die Wahrheit dessen, was Paulus sagt, dass die Liebe, die alles verträgt, grösser ist als der Glaube und die Hoffnung (1. Kor. 13, 13).

Wenn ich jetzt in kurzen Thesen die Hauptgrundsätze der Sozialethik der orthodoxen Kirche zusammenfassen soll, dann ist folgendes zu sagen:

a) Die orthodoxe Kirche hatte, hat und braucht keine besondere soziale Lehre, sondern nur das einfache Gebot der christlichen Liebe als Fundament für das Leben des Einzelnen wie der Gesamtheit.

b) Sie beweist ihre alte und seit dem apostolischen Zeitalter ununterbrochene Tradition, indem sie mit allem Nachdruck lehrt, dass die Regeln des menschlichen Lebens keine anderen sind als die in der heiligen Schrift gepredigten Wahrheiten von der Vaterschaft Gottes (Altes und Neues Testament) und der Bruderschaft der Menschen (Neues Testament).

c) Sie hat nicht die Aufgabe, eine sozialethische Reform politischen Charakters herbeizuführen; diese würde ihrem geistigen Charakter widerstreben und ihr einen weltlichen Sinn geben. Sie soll vielmehr die sozialethi-

schen Lehren ihren Gläubigen ans Herz legen, dies als ihre erste Aufgabe betrachten und die Neugeburt der Menschheit als Resultat ihrer geistigen Arbeit erwarten.

d) Sie erkennt eine absolute Gleichheit der Menschen an, die trotz der Sünde gleiche Rechte und Pflichten gegen Gott und Menschen haben, indem der Sünder die Gnad: Gottes nötiger hat als der Gerechte.

e) Sie kennt keinen Dogmenglauben, der nicht in Einklang steht mit der sozialethischen Forderung der christlichen Liebe—nach dem Worte des Herrn: «Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! ins Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel» (Matth. 7, 21), und nach dem Gebot der Kirche: «ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν».

f) Sie sucht in jedem Individuum ein neues Gewissen zu wecken, das nur dann neu ist, wenn es erfüllt ist von christlischer Nächstenliebe.

g) Sie versucht die menschliche Gesellschaft aus solchen Individuen aufzubauen und erblickt darin die Erfüllung des göttlichen Willens auf Erden.

h) Sie erstrebt damit nichts Weltliches, sondern führt ihre Gläubigen zur mystischen Vereinigung mit Gott und zum Reiche Gottes, dessen Anfänge in der sichtbaren Kirche zu erkennen sind; daher ihr beständiges Verlangen und Beten um die Einigung und den Frieden der ganzen Welt.

i) Sie verweigert dem Staat nicht ihre Mitarbeit, sondern unterstützt ihn in seinem Bemühen, die Bürger zu bessern. Aber sie verwirft jede Gleichschaltung durch den Staat, die ihr geistiges Leben und ihre höhere Auffassung von der Liebe bedroht.

Le Président donne ensuite la parole sur le même point à M. Serban Jonescu de la Faculté de Théologie de Bucarest.

COMMUNICATION
DE M. SERBAN JONESCU, PROFESSEUR A LA FACULTÉ
DE THÉOLOGIE DE BUCAREST

Le Christianisme et les problèmes sociaux-économiques

Il y a deux questions embarrassantes qu'il faut éclaircir préalablement, si nous voulons exposer les rapports entre le Christianisme et les problèmes sociaux.

Tout d'abord: donnons-nous une interprétation fautive au Christianisme, quand nous cherchons dans la doctrine chrétienne la solution directe de quelques problèmes d'ordre politique, social ou économique? Si nous y

répondons par l'affirmative, c'est que le Christianisme ne comprend pas en soi le programme d'une réforme de la vie matérielle.

Ensuite: Le Christianisme opère une seule réforme, à savoir: la réforme morale et religieuse du fidèle, par le moyen de laquelle il inonde les autres domaines de l'activité politique, sociale, économique.

Les solutions sociales proposées par le Christianisme sont la suite du fond de l'idéalisme moral et religieux avec lequel le Christianisme est apparu dans le monde, par l'intermédiaire duquel il a réformé, de même, les autres préoccupations de la vie matérielle. Ce n'est donc pas d'une manière directe, mais indirecte, non pas immédiate, mais avec le temps, non pas par une révolution, mais après une évolution, que le Christianisme a apporté avec soi une transformation profonde de la société, la plus grandiose des révolutions que l'humanité a pu connaître depuis ses commencements jusqu'à nos jours.

A ce point de vue, le Christianisme peut être comparé au suc impétueux d'un arbre, lequel, manifestant sa présence dans le germe d'un fruit, épluche tour à tour ses enveloppes, qui tombent, une à une, de soi-même à mesure que le fruit mûrit, pour faciliter son développement.

De même, le Christianisme ne s'est pas préoccupé des problèmes sociaux, mais, à mesure que progressait la conscience morale et religieuse, les enveloppes pourries sont tombées ou se sont régénérées conformément à ses idéologies.

Certains n'ont vu dans le Christianisme qu'un produit de la lutte de classe, ou la création d'un mouvement social. D'après eux, le Sauveur n'était qu'un grand réformateur social, à la manière de *Tiberius Gracchus*, qui a jeté, pour la première fois, l'étincelle de la réforme agraire dans le monde, par la fameuse *aequatio bonorum*, devenue ensuite le mot d'ordre du réformisme agraire des époques suivantes (v. Robert Poehlmann: «Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus» — 2 Baende, Muenchen, 1901).

Une autre interprétation en a été donnée par *Saint-Simon*, qui se considérait lui-même un inspiré, le prophète d'un Christianisme nouveau, une sorte d'envoyé de Dieu, quoique à un moment de découragement il soit arrivé à l'acte funeste du suicide. Ce sauveur social était préoccupé par l'idée fort généreuse du relèvement moral, matériel et intellectuel de la masse dépossédée et souffrante, par la mise de la science au service de la production.

Mais le Christianisme n'est pas un système social, politique ou économique; certains considèrent, et ils n'ont pas tort, une agonie du Christianisme ce prétendu Christianisme social. (V.: D. Unamuno: «L'agonie du Christianisme», Paris, 1925).

Le Sauveur a évité de donner une solution quelconque aux problèmes sociaux, économiques ou nationaux, quand il a été sollicité.

La mission du Christianisme ne consiste pas dans la préoccupation des problèmes du paupérisme, ou du chômage, de la supraproduction ou de la plus-valeur, du capital parasitaire ou de la répartition des biens terrestres. Non!

Le Christianisme est une religion et, comme toutes les religions, il a une idéologie propre, qui ne doit pas être confondue avec les idéologies des différents systèmes sociaux. Le Christianisme poursuit le salut du fidèle sur le fondement de la foi et par le contact ininterrompu avec la Divinité, par la force de la prière et par la grâce sanctifiante. Le Christianisme nous montre la vie sainte et pourtant réelle du Sauveur, la vie vécue parmi les hommes, bons ou mauvais, justes ou injustes, sincères ou menteurs, parmi les hommes semblables au blé propre et à la nielle. Cette vie peut être réalisée par chacun de nous, sur le fondement des préceptes dogmatiques et moraux, qui sont absolus et éternels.

Par la pratique de ces préceptes, l'homme peut devenir un être entièrement régénéré, une créature nouvelle, un chrétien véritable et agréable à Dieu. Voilà ce qu'est le Christianisme!

Alors pourquoi le jeter au milieu des troubles sociaux et le transformer en un piédestal pour pouvoir atteindre des objectifs politiques? Pourquoi lui demander des solutions économiques?

Les interprétations forcées et exagérées qu'on donne à l'idéologie chrétienne endommagent la cause de l'orthodoxisme et l'éloignent du fil de la Tradition et de la doctrine des Pères ecclésiastiques.

Nous pourrions nous mettre la question: Est-ce que le Christianisme offre quelque chose dans le domaine de telles préoccupations? — Mais certainement!

C'est l'élément extraordinairement important, qui a révolutionné tous les domaines de l'activité sociale, sans lequel aucune transformation saine n'est possible, c'est l'élément pur chrétien qu'on doit s'approprier, avant toute autre chose: le *fond d'idéalisme*, l'impondérable de l'âme, lequel, par les commandements de l'amour du prochain, de l'égalité religieuse et de la fraternité de tout le genre humain, s'est répandu, avec un grand élan de vie morale, sur toute la création humaine, en ébranlant d'anciens organismes sociaux. C'est la force de la foi, de l'amour, du sacrifice, de la pitié, de la compassion, de la considération de l'homme comme fils de Dieu qui ont transformé l'organisation sociale.

Ce n'est pas en vain que le Christianisme a été compté comme une des révolutions les plus connues de l'histoire. Elle est d'autant plus grandiose que le Christianisme n'a pas usé de violence, ou de la fameuse dialectique des sophistes de l'antiquité. «...Quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes: et infirma mundi elegit Deus, ut con-

fundat fortia: et ignobilia mundi, et contemptibilia elegit Deus, et ea, quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret, ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus» (I. Cor. I. 26.28).

Nous voyons quels bouleversements, quelles transformations provoque le Christianisme par son impondérable moral et religieux.

En apparence, le Christianisme est venu pour le maintien des états sociaux existants. Il n'abolit pas l'esclavage, mais il donne une nouvelle valorification de l'homme, d'après la supériorité de sa constitution morale et religieuse. Il n'abolit pas le paupérisme, il le maintient, mais il relève la personnalité de l'homme, selon d'autres critères, et non pas selon les critères matériels. Il refuse d'intervenir dans la distribution des biens matériels, et pourtant il établit une nouvelle hiérarchie des membres de la société, selon les biens spirituels. Il maintient les classes sociales dans leurs formes, mais les abolit dans leurs fondements, par l'égalité religieuse de tous les hommes devant Dieu. Il n'enlève pas les frontières des peuples et des nations, mais il les spiritualise et rend l'humanité homogène, par la valorification de l'homme comme notre prochain et comme fils de Dieu.

. . . Et les anciennes enveloppes devaient tomber une à une devant une telle bonne nouvelle de la parole de Dieu!

Ce n'est pas par la grève, par la violence ou par la terreur qu'on réalise les grandes transformations sociales. Les plus profondes en sont celles qui s'opèrent par la voie paisible ou évolutive. Et c'est en quoi consiste la grande supériorité de la doctrine chrétienne.

***

L'Église Orthodoxe est liée à un programme doctrinaire en ce qui concerne l'exposition des différents problèmes sociaux du point de vue chrétien.

C'est à cause des circonstances d'ordre économique et social, ainsi que par le fait que dans l'Orient nous n'avons pas une industrie développée, que la solution des problèmes des ouvriers n'a pas reçu une contribution plus large d'orientation sous les auspices de l'Église. Car s'il y a eu toujours une activité de l'Église orthodoxe dans le domaine social, sanitaire, économique, elle n'a pas eu un programme de législation chrétienne.

L'action des monastères ou des églises a été certainement très forte dans le passé, mais d'un caractère particulier et individuel.

La solution de la crise sociale ne doit pas être à la charge exclusive de l'État, qui s'intéresse plutôt aux rapports extérieurs des individus, en vue du maintien de la paix et du bon ordre. Mais, d'autre part, cette solution ne peut pas être donnée exclusivement par la prédication moralisante de l'individu, vu le complexe des relations sociales d'aujourd'hui.

Le problème social est, avant tout, un problème moral, et pourtant, en même temps, il est une question politico-social-économique. Sa solution ne

peut pas être obtenue par la simple moralisation du citoyen. Le fidèle, pris isolément, peut atteindre à une perfection morale; cependant, ce fidèle vit dans la société et la société forme un organisme à part, ayant une structure et une vie propres. La vie internationale est ressentie aujourd'hui dans la vie des individus. Le citoyen respire souvent par les poumons de la vie intercontinentale et supporte ses influences défavorables . . .

La place mondiale a un rythme propre, un jeu de forces qui entraîne l'ouvrier agricole le plus isolé et le plus éloigné. Les associations des grands capitalistes, les rivalités des pays producteurs pour l'accaparement des débouchés d'export, la formation des cartels et des trusts, comme des défections et des anomalies des organisations sociales, dues aux iniquités antérieures, cimentées par le temps et par une tradition, l'existence d'un parasitisme social, les inégalités dans la répartition des biens matériels, ainsi que l'ignorance de la masse souffrante et privée du minimum de l'existence, le libre jeu de la concurrence, qui enferme en soi de grandes injustices, tant qu'elle assure la victoire non pas du meilleur, mais du plus vilain et du plus doué matériellement, la corruption exercée par l'or étincelant, la spéculation et l'usure sans sanctions légales, le missitisme, la lutte pour parvenir à tout prix, ou pour devenir rentier, etc., ne sont qu'autant de moyens de luttes dans lesquelles les meilleurs et les plus moraux tombent, victimes innocentes de ce mécanisme sans esprit chrétien et sans crainte de Dieu. Avouez-le, combien de dépôts n'a pas brûlé le feu, combien de champs de coton ou de riz n'a pas détruit la main de l'homme, combien de produits n'a pas englouti la mer, combien d'âmes n'ont pas corrompu les finances, pour maintenir les prix élevés et pour agrandir la misère humaine?!

L'inégalité des armes de lutte n'assure pas le triomphe de la supériorité morale ou intellectuelle dans la société contemporaine; voilà d'où ressort le besoin d'un *interventionisme*, pour éloigner les défections et les anomalies sociales du présent et pour réaliser la *justice réparative*, dont si souvent parlaient avec tant d'enthousiasme ceux de l'antiquité classique.

Pour refaire notre société, nous proposons deux moyens absolument nécessaires, à savoir: l'*organisation politico-sociale-économique* d'un côté, et la *morale évangélique* d'un autre.

Les vérités chrétiennes doivent être promovées un pas de plus, de la vie individuelle à la vie sociale.

Nous sommes convaincus que seulement lorsque la conception morale-religieuse dominera la législation sociale d'un État, lorsque l'esprit de la charité et de la justice chrétienne pénétrera dans les réformes politico-sociales-économiques, lorsque la religion et la morale se trouveront au fondement de l'enseignement et de l'éducation, lorsque leur esprit dominera l'art et la littérature — surtout la littérature pornographique freudiste, qui envenime les âmes de nos jours,— c'est alors seulement qu'on arrivera à

une réforme salvatrice et durable, pour la spiritualisation et la moralisation de la vie sociale.

***

Que peut offrir le Christianisme pour la solution des problèmes sociaux? Tout d'abord il réunit la complexité de ces problèmes sociaux dans un fondement unique, à savoir: *le problème de l'homme intérieur, la renaissance spirituelle de l'individu, la moralisation du fidèle.* Sans la valorification du principe moral, il n'y a pas de solution pour un côté des problèmes sociaux. Les conséquences, dans le domaine économique, sont incalculables. Je pense au mouvement coopératiste anglais, des pionniers de Rochdale, où a pris naissance une transformation économique d'un caractère mondial, grâce aux sentiments d'un haut altruisme chrétien.

Au principe de la renaissance spirituelle nous ajoutons *l'universalité de l'idée de société* sous son aspect religieux et chrétien. Les mouvements d'un caractère mondial pour lutter contre l'immoralité, contre l'esclavage, contre les stupéfiants, contre les plaies sociales, contre l'ignorance, contre l'analphabétisme moral et contre l'athéisme religieux, contre la spéculation et la spoliation de l'individu, etc., sont liés au caractère universaliste du christianisme, qui surpasse toutes les contingences de lieu, de temps, de personne, de classe sociale ou de distinction de race.

L'idée de l'égalité religieuse a amené l'idée de l'égalité d'ordre politique, social, juridique et économique. Le principe de la dignité humaine apporté par le Christianisme s'est réalisé dans la famille par l'égalité des époux. Le même principe, transplanté dans la société, a opéré dans le domaine politique la participation des citoyens de toutes les classes sociales aux affaires d'État; dans le domaine économique, nous avons, sous l'influence de la même idée, la valorification du travail et la collaboration des facteurs de production. La lutte contre l'utilisation de l'homme comme instrument de travail seulement. La disparition, dans le domaine social, des différences de caste et de classe, des apanages traditionnels. L'égalité devant les lois, du point de vue juridique, par les mêmes droits et les mêmes devoirs.

Le principe de la charité chrétienne est réalisé dans la famille par la défense, par les soins et le respect réciproque, dans la société par la cohésion et la solidarité dans la défense de l'existence, et par la conservation de l'organisme social et de la nation entière. Dans l'ordre social: parmi les œuvres de charité, d'assurances et résistance sociale, par la lutte contre le luxe, contre le duel, contre les suicides, par l'approchement des individus et des peuples, par la paix internationale et par les attaches et les alliances d'États et de nations. Dans l'ordre économique: par la coopération sous toutes ses formes, par la collaboration des facteurs productifs, des capitalistes et des ouvriers, par la liberté des petits producteurs et de l'initiative

privée. Dans le domaine juridique: par la réconciliation des parties en litige et par l'extinction définitive des conflits entre les individus.

Le principe de la justice chrétienne se réalise dans la famille par l'éducation et l'instruction des membres et dans la société par la réalisation de la même justice réparative, c'est-à-dire par l'amélioration des inégalités sociales et des défections qui se trouvent aux fondements de la société. Dans l'ordre politique, la justice chrétienne se réalise par la garantie de la liberté d'opinion et de croyance religieuse. Dans l'ordre social: par l'éloignement de l'oppression d'une des classes et par le plein accès à la culture de tous les citoyens, en vue d'une meilleure sélection des cadres sociaux, par le soutien des éléments bons mais pauvres, pour former une véritable élite à la société, sur la base des valeurs intellectuelles et morales; dans l'ordre économique, l'idée de justice se réalise par les grandes réformes sociales, économiques et financières sur la base de l'équité sociale; par une plus juste répartition des biens matériels, par l'expropriation sociale des grands latifundiaires agricoles, par l'expropriation du capital parasitaire et usurier — la loi des dettes agricoles — par la conclusion des contrats collectifs de travail, par la participation au bénéfice, par la socialisation du capital et des exploitations industrielles et minières, par les assurances ouvrières, par l'organisation des placements, par l'organisation plus juste de la production et de la distribution et par la limitation du droit d'héritage.

Voilà un programme chrétien pour refaire la vie sociale sur la base du même fond d'idéalisme qui jaillit des principes d'amour et de justice chrétienne, qui soient affirmés non pas seulement dans les cercles d'activité de l'individu, mais aussi au sein de l'organisme social. Les idées démocratiques jaillissent de ce fond moral et religieux du Christianisme et une véritable démocratie, sans les principes chrétiens, n'est qu'une négation, sinon une absurdité. Les vérités chrétiennes ont travaillé dans la société primitive chrétienne d'une façon très active; elles renaquirent dans l'époque du Moyen-âge et ont pénétré dans l'époque moderne de plus en plus profondément dans la législation des Etats, de sorte que nous pouvons affirmer que, dans la mesure où elles laboureront le plus les activités des domaines sociaux, elles assureront un véritable progrès social du Christianisme.

Le Professeur G. St. Pascheff, de la Faculté de Théologie de Sofia, lit ensuite sa communication sur le même point.

COMMUNICATION
DE M. G. ST. PASCHEFF, PROFESSEUR A LA FACULTÉ
DE THÉOLOGIE DE SOFIA

L'Église et les problèmes sociaux

Il existe un préjugé selon lequel l'Église devrait limiter son activité exclusivement aux soins pour l'âme humaine et pour le salut de celle-ci. Sous l'expression de «soins pour l'âme humaine», on comprend ordinairement l'ensemble des offices et cérémonies que le prêtre célèbre soit au domicile des fidèles, soit à l'église. La mission d'instruire et de diriger les âmes se limite donc au droit d'enseigner du haut de la chaire, dans le cadre des vertus qu'exalte le Christianisme. Toute activité plus large, qui aurait atteint les problèmes relatifs à l'organisation économique, politico-sociale ou spirituelle et morale de la vie serait considérée comme une *immixtion dans la politique*, alors que parler d'une large activité sociale organisée de l'Église, non seulement dans le sens d'une charité pratique, mais aussi dans le sens d'une participation directrice à l'organisation de la vie, serait taxé comme une transgression des limites du possible et du permis. On estime que le droit d'agir dans ce domaine appartient à l'État. Or, sur ce terrain, il y a eu dans le passé et il y aura longtemps à l'avenir des luttes et des discussions.

Ce préjugé se fonde sur de fausses et inexactes conceptions concernant la vraie nature, d'abord de la doctrine du Christ et, ensuite, de l'Église. Nous examinerons ce préjugé dans ses fondements, afin de pouvoir faire ressortir le vrai état de choses.

Nombreux sont ceux qui estiment — et nous avons ici en vue plusieurs théologiens de marque — que le Christianisme est individuel. D'après eux, celui-ci établit l'idéal de la perfection individuelle. Notre Sauveur serait venu pour trouver l'âme humaine dépérissante et pour la sauver du péché. Il aurait exhorté l'homme à la *perfection individuelle* et lui aurait indiqué la voie des efforts personnels indispensables à son salut. Les efforts personnels de chaque homme pris à part assurent son propre salut. Par ces efforts, on répond à l'idéal indiqué par le Sauveur, idéal qui est contenu dans la phrase: «Soyez parfaits comme votre Père Céleste». Jésus-Christ a fourni les éléments qui servent à l'édification de cet idéal dans les efforts de chaque individu, en dépendance de ses possibilités et de ses aptitudes personnelles. Nulle part, cependant, le Sauveur n'a indiqué le régime des rapports économico-sociaux, qui pourrait être considéré comme un idéal. Par conséquent, disent les partisans de cette conception, le christianisme

est individuel et non pas social. Pour cette raison, l'Église, elle aussi, a des idéals éternels et universels, traduisant la valeur de la personnalité humaine et non pas la valeur de tel ou tel régime social.

Une pareille conception est, à notre avis, erronée. Le Christianisme est simultanément individuel et social. Il n'y a là aucune contradiction. Au contraire, nous sommes en présence d'une synthèse suprême de deux principes, qui reçoivent leur contenu déterminé et qui forment un tout pleinement harmonisé. Sans les individus, il n'y a pas de société mais, sans la société, l'individu lui-même se perd. Dans le Christianisme la société, aussi bien que l'individu, sont conditionnés par une série de valeurs spirituelles et matérielles indispensables à la vie auxquelles ils ont droit de prétendre et sans lesquelles toute vie créatrice est impossible. Cette combinaison idéale de problèmes, individuels et sociaux, embrassant toutes les manifestations possibles de l'homme, en tant qu'être physique et moral, trouve sa pleine explication et son entière justification dans la doctrine du Sauveur et, partant, dans les buts suprêmes que poursuit l'Église orthodoxe, une et universelle.

Dans le Sermon sur la Montagne (Math. 5, 6 et 7), ainsi que dans tous les autres cas d'appréciation, de manifestations, d'événements ou de situations, individuels ou sociaux de son époque, le Sauveur nous révèle de manière claire et convaincante que les obligations relatives à la perfection morale assignées comme idéal à l'individu ne s'arrêtent pas au for intérieur de l'individu même, ne s'épuisent pas avec lui, mais sortent hors de lui, se rapportent aux autres, imposent une activité et établissent des rapports. Ici se voit souligné un principe vital important, sans lequel l'existence et la formation de l'individu seraient inconcevables. En effet, nous voyons se poser les fondements essentiels du *milieu* en tant que condition indispensable et inévitable de la vie des hommes. Jésus-Christ ne décrit pas la structure extérieure du *milieu*. Il laisse aux aptitudes créatrices de l'homme de se distinguer et de réaliser des progrès dans ce domaine. L'âme humaine prend toute son envolée, elle se voit appelée à une activité créatrice. Jésus-Christ donne la possibilité de découvrir une loi fondamentale de la vie, exprimée dans l'élan et le sentiment de liberté, de foi en soi-même et en ses possibilités créatrices de chaque homme. Mais quoique n'établissant pas définitivement l'organisation sociale, Jésus-Christ offre tous les éléments nécessaires à son édification. Ces éléments sont si profondément et si complètement éclaircis, qu'ils paraissent suffisants pour contenter et impulser les âmes vers un constructivisme toujours nouveau et toujours plus élevé.

Cet *inconnu* qui doit être édifié par les hommes apparaît comme un système social organisé, bien agencé et très complexe, dans lequel trouvent leur place et leur reconnaissance respective les valeurs spirituelles et matérielles de la vie, si nécessaires à son développement normal et à son rehaussement intense. Qu'il en soit précisément ainsi, ce sont les paroles

suivantes du Christ qui l'attestent: «En vérité je vous le dis, chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait» (Math. 25: 41).

Il n'est pas difficile de comprendre des paroles du Christ qui précèdent ce passage *ce qui n'a pas été fait.* La faim et la soif, des maladies et des souffrances, des injustices et des cruautés, l'indifférence des autres, remplissent la vie des hommes. Faire quelque chose pour les hommes dans ce sens signifie: *reconnaître comme un mal les faits précités et provoquer une activité en vue de leur éloignement,* et c'est précisément cette appréciation et l'activité subséquente qui déterminent la conduite des hommes à l'égard *des autres.* Cette conduite, tendant à la création de conditions pour le bien-être matériel des autres, est beaucoup plus large et beaucoup plus élevée qu'on ne le pense de prime abord. Elle est stimulée et caractérisée avant tout par des motifs moraux—expression de l'amour en tant qu'exécution de la volonté de Dieu. En réalité, cette conduite n'est rien autre que l'activité constructive sociale qu'on recherche, prise dans toute sa complexité et toute sa plénitude. Le Christianisme est en même temps idéal et réalité. Il s'appuie sur la terre. Il est lié aux conditions de la vie terrestre, car il est réalisé par les hommes. Mais en même temps, le Christianisme aspire au ciel et se projette sur lui dans cette plénitude et cette perfection que nous donnent la personnalité et l'œuvre du Christ. S'appuyant sur la terre, et lié qu'il est aux conditions de la vie terrestre, le Christianisme ne peut nier ce milieu qui est nécessaire à la réalisation de ses buts, ni ne peut laisser sans aucune attention les principes sur lesquels peut et doit être édifié ce milieu. Pour cette raison, les dons personnels, les particularités nationales, les biens spirituels et matériels, le travail et ses conditions, etc., tombent sans qu'on le veuille dans le domaine du Christianisme et doivent recevoir leur place, leur importance et leur solution. Ainsi, le Christ lia l'idéal à la réalité en poussant l'esprit humain vers une activité constructive tendant à la solution de tous les problèmes et de toutes les circonstances de la vie, sous leur aspect individuel et social.

Parmi les nombreux problèmes importants dont la vie demande la solution et qui, aujourd'hui encore, provoquent un malaise au sein de la société chrétienne, se trouve aussi ce qu'on appelle *la question sociale.* Sous la désignation de «question sociale», on entend ordinairement ce complexe de problèmes qui est engendré par les conditions du travail dans la vie de la société contemporaine et par son régime et qui touche, tant la culture matérielle et le droit sur ces biens, que la culture spirituelle. Nous pourrions diviser en deux groupes les problèmes plus essentiels de ce complexe. Dans le *premier groupe* nous pourrions placer les principes fondamentaux qui déterminent le caractère du régime économique et social contemporain. Ce sont avant tout les problèmes du *travail* et de la *propriété privée.* En ce

qui concerne cette dernière, nous avons les subdivisions suivantes: a) le *capital;* b) la *terre*; c) l'*industrie;* d) les *instruments du travail.* Au second groupe se rapportent a) *le problème ouvrier* et b) le *salaire,* ainsi que tous les problèmes plus particuliers, comme ceux du travail des femmes et des enfants, du travail qualifié et non qualifié, du chômage, de la misère, de l'hygiène du travail et de la vie, des grèves, etc.

Jésus-Christ bénit le travail. Lui-Même travaille sans relâche. Pour une bonne œuvre il n'y a ni des restrictions, ni un temps déterminé (Math. 12: 12). Elle doit être accomplie sans cesse. «Mon Père ne cesse de travailler et Moi-Même, je travaille» nous dit le Christ (Jean 5: 17). Chacun a droit au travail et au produit de ses efforts personnels, qui, non seulement lui est nécessaire pour subvenir à ses besoins quotidiens, mais lui assurerait les conditions pour une vie intégrale, pleine de joies spirituelles et matérielles. Ceci est particulièrement bien relevé par Notre Seigneur dans la parabole du maître de la vigne (Math. 20: 1 - 15). Jésus - Christ ne nie pas le bien fondé de l'aspiration de tout homme à la possession d'un bien propre, à une existence indépendante, à un travail personnel, dans lequel il serait maître des biens acquis et pourrait librement diriger ses forces et ses capacités vers l'acquisition de nouveaux biens spirituels et matériels. Cependant, Notre Sauveur attire l'attention de tous sur la valeur intrinsèque, sur la valeur morale des rapports que tout homme doit réaliser et dans lesquels précisément on peut se rendre compte si vraiment il est maître des biens acquis ou si ces derniers le dominent. (Math. 13: 22; Luc 8: 14). L'homme peine et travaille *non seulement* pour lui-même, *mais aussi pour les autres.* Nous pouvons posséder des biens pour autant qu'ils sont un bien pour nous et pour les autres dans le processus de la satisfaction des besoins quotidiens. De cette manière, le chrétien n'est pas un propriétaire égoïste. Tout appartient à Dieu et l'homme ne fait que l'exploiter raisonnablement, pour créer des biens matériels et spirituels nécessaires à la vie. Il est évident que le motif principal, la ligne de conduite moyenne, la force cohésive sans laquelle il est impossible d'avoir entre les hommes des rapports ou une conduite bénie de Dieu, consiste en la création de conditions pour un labeur créateur libre et volontairement accepté pour tous les hommes, et le droit de tous de posséder les biens spirituels et matériels obtenus comme résultat de ce labeur et nécessaires à satisfaire les besoins humains.

Jésus - Christ ne divise pas les hommes en catégories sociales, ni ne les estime selon leur situation matérielle. Dans chacun des humains Il cherche et trouve *l'homme,* son âme immortelle et c'est sur cette base universelle qu'il fonde son appréciation et son attitude vis-à-vis de l'individu. De ce point de vue, chaque homme est précieux et mérite les soins de Jésus-Christ. Cette appréciation uniforme des hommes de la part du Christ *oblige* ses fidèles à agir de même. Or, ceci signifie que les rapports personnels,

économiques et sociaux, doivent être la réalisation de la justice et de l'équité, exprimées dans les soins qu'on prodigue *à ceux qui ont faim,* ceci étant pris dans l'acception la plus large du terme. De cette manière, on aidera à arriver à un moment où l'on pourra sentir un même esprit et un même cœur (Acte des Apôtres 4: 32) dans la société divisée aujourd'hui en camps hostiles les uns aux autres.

Il appert de ce qui précède, que Jésus pose à ses fidèles de grands et sérieux problèmes sociaux, qui obligent par leur essence chacun à travailler pour leur solution dans cet esprit et avec cette distinction de vues qu'il a proclamés. Évidemment, cette obligation engage tout particulièrement l'Église du Christ. La Sainte Église Orthodoxe, gardienne des moyens du salut, a le devoir suprême de veiller, de préserver et de diriger ses fidèles dans la voie indiquée par le Sauveur et menant vers le salut éternel. L'Église a également à sa charge tous les problèmes sociaux dits problèmes maudits, dont la solution est si délicate et pourtant si indispensable. Comme nous l'avons vu plus haut, malgré l'évidence de ce devoir primordial de l'Église, on refuse à celle-ci le droit de s'occuper d'eux, ou bien, les facteurs ecclesiastiques les évitent, en les considérant étrangers à l'Église. Ceci est dû, répétons-le, à l'idée erronée qu'on a de l'essence de l'Église du Christ.

Avant tout, beaucoup de personnes et parmi celles-ci l'énorme majorité des gens travaillant dans le domaine politique ou social qui se sont distingués comme des partisans des doctrines totalitaires estiment que l'Eglise n'est rien de plus qu'une institution publique comme toutes les autres, un simple ressort dans le mécanisme complexe de l'État. De là, le rôle restreint qu'on lui attribue. De là aussi, l'opposition qu'on lui fait toutes les fois qu'elle veut manifester une certaine activité et réaliser certaines initiatives qui dépassent les cadres qu'on lui assigne. L'État se sert de l'Église, lorsque la séparation entre les deux n'a pas eu lieu, dans les limites de certains besoins conçus et appréciés du seul point de vue des stricts intérêts de l'État. Et puisque les problèmes sociaux les plus cuisants relèvent de la compétence et de l'autorité de l'État, il en résulte, comme nous l'avons relevé plus haut, qu'on laisse à l'Église le domaine restreint de l'éducation et de la bienfaisance individuelle et sociale.

D'autre part, à cet éloignement de l'Église du domaine imm diat des problèmes sociaux et de leur solution contribuent tous les courants des groupes négatifs qui luttent contre elle. Ils s'efforcent non seulement de l'éloigner de toute activit · immédiate dans le domaine social de la vie, mais de l'anéantir complètement. Et puisque dans la vie historique ont été admises des conceptions erronées relativement aux problèmes d'une telle nature, puisque les représentants de l'Église n'ont pas toujours maintenu cette institution divine à la place qui lui revient en tant qu'arbitre équitable entre les parties en lutte, en tant que Mère aimante et conductrice compétente des

âmes, l'autorité et la force de l'Église ont faibli. L'Église a été témoin d'injustices et d'oppressions et elle n'a pas été en état de les empêcher, soit parce qu'elle n'a plus disposé de l'autorité et de la force nécessaires, soit parce qu'on a été d'avis que cela dépasse les cadres de son devoir et de sa compétence. D'autre part, l'idée erronée et fausse qu'on se fait de l'essence de l'Église et de sa place dans la vie de la société et de l'État est due aussi à ce que l'Église n'a pas apporté des soins suffisants et bien organisés pour instruire ses fidèles et pour leur expliquer ce qu'Elle est et ce qui constitue sa haute mission ici-bas.

L'Église du Christ est dans la société, mais elle est aussi au-dessus d'elle. Etant nationale, elle peut être incluse dans les frontières politiques d'un État, mais en même temps, elle est au-dessus de l'État, par son esprit et par sa mission de conduire les âmes vers le sublime, vers Dieu. Pénétrant ainsi profondément dans la vie des hommes, l'Église s'élève bien haut et étend au loin son influence et ses manifestations. Alors que l'État ou la société peuvent prendre une forme ou une autre et que, en dépendance de cela, sont déterminés les rapports entre les sujets ou bien entre l'État et ceux-ci, l'Église a des principes immuables, des rapports éternels, des fondements inébranlables. Or, ce ne sont et ne peuvent être que ceux que nous avons indiqués d'une manière si générale en expliquant la nature intrinsèque du Christianisme. L'Église est obligée par son Divin Fondateur à prendre soin de la solution des problèmes sociaux, de telle manière que puisse se manifester l'esprit de la justice et de l'amour Divin. Elle a tous les moyens pour ce faire. Ce sont les moyens de l'influence directe sur les fidèles par leur éducation religieuse et morale. C'est aussi l'influence immédiate sur les hommes par les soins pour leur âme et pour leur bonne orientation dans la vie. Ce sont les interventions énergiques que l'Église est obligée de faire toujours, devant tous et malgré les conditions d'activité les plus défavorables en vue d'instaurer et d'entretenir la justice et l'équité. Ces soins constants et manifestes pour la justice sociale et pour le bien de tous ne peuvent rester sans résultat. Ces soins, prodigués avec amour, dévouement et sacrifices, ouvriront la voie à cette justice. Si le besoin se fait sentir, l'Église ira même jusqu'à lutter, mais sa lutte ne sera pas celle des destructeurs, mais bien la lutte des artisans de la justice et de l'amour.

La séance est levée.

L'après-midi du même jour, les Congressistes visitèrent le Musée Archéologique sous la conduite d'un archéologue, le Musée Bénakis où ils furent guidés par M. Bénakis lui-même, puis le Musée Byzantin dont le directeur, prof. G. Sotiriou, parla des antiquités chrétiennes aux Congressistes et de l'importance des dernières fouilles des monuments chrétiens de Grèce.

A 21 h. les Congressistes assistèrent à un dîner offert en leur honneur par le Maire d'Athènes M. Ambroise Plytas à l'Acropole Palace. Au dessert, M. Plytas prononça le toast suivant:

ΠΡΟΠΟΣΙΣ ΔΗΜΑΡΧΟΥ ΑΘΗΝΑΙΩΝ κ. ΑΜΒΡ. ΠΛΥΤΑ

Σεπτοὶ Ἱεράρχαι, Κύριοι Σύνεδροι,

Ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ Δήμου τῆς ἐνδόξου καὶ φιλοθρήσκου ταύτης πόλεως, Σᾶς ἀπευθύνω μετ' ἐγκαρδιότητος τὸ ὡς εὖ παρέστητε. Ἡ πόλις τῶν Ἀθηνῶν, ἡ πατρὶς τοῦ πρωτομύστου τῆς ὀρθοδόξου Χριστιανικῆς Πίστεως, Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, ἐν τῇ ὁποίᾳ — ἐκεῖ παρὰ τὸν Βωμὸν τοῦ Ἀγνώστου Θεοῦ — ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἐκήρυξε τὸν λόγον τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, σεμνύνεται σήμερον δεξιουμένη Ὑμᾶς, οἵτινες τὴν ἐξελέξατε ὡς ἕδραν τοῦ πρώτου Ὀρθοδόξου Συνεδρίου — ὑπὸ τὴν προστασίαν τῆς Αὐτοῦ Μεγαλειότητος τοῦ Βασιλέως τῶν Ἑλλήνων — καὶ χάριν τῆς ἱστορίας της καὶ τιμῆς ἕνεκεν πρὸς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Ἀθηναϊκοῦ Πανεπιστημίου, τὴν παλαιοτέραν τῶν μετεχόντων τοῦ Συνεδρίου τούτου ὁμοίων ἀνωτάτων ἐκπαιδευτικῶν ἱδρυμάτων. Καὶ ὁ ἐπισήμως ἐκπροσωπῶν, ὡς Δήμαρχος, τὴν πόλιν ταύτην ἐκφράζει τὰς διαπύρους εὐχάς του, ὅπως τὸ ἐντεῦθεν ἀρχόμενον ἱερὸν καὶ ἀνθρωπιστικὸν ἔργον Σας ἀποβῇ ταχέως καρποφόρον τόσον διὰ τὴν ψυχικὴν ὅσον καὶ τὴν κοινωνικὴν — καὶ πολιτικὴν — εἰρήνην τοῦ χριστιανικοῦ κόσμου.

Ἡ Ὀρθοδοξία ἡ ὁποία κατὰ καιροὺς ἐπάλαισε κατὰ παντοίων ἐχθρῶν καὶ πάντοτε ἐκραταιώθη διὰ τῆς Θείας Προνοίας, ἀποτελεῖ, ἰδίως σήμερον, τὸ μεγαλείτερον ἠθικὸν στήριγμα καὶ κίνητρον δι' ἔργον ἀποβλέπον εἰς τὴν ἐξυγείανσιν καὶ ἐξύψωσιν τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ἀτόμου, ὡς μέλους τῆς οἰκογενείας, ὡς μέλους τῆς κοινωνίας, ὡς πολίτου.

Σεῖς ἀναλαβόντες τὸ ἔργον τοῦτο ἀποδύεσθε εἰς μίαν ἠθικὴν προσπάθειαν κοσμοϊστορικήν, τὴν ἀξιολογωτέραν τοῦ αἰῶνος μας. Αἱ τυχὸν δυσκολίαι ἂς Σᾶς τονώσουν τὸν ζῆλον καὶ ἡ ἐπακολουθήσουσα ἐπιτυχία τοῦ ἁγίου σκοποῦ θὰ εἶναι ἡ μεγαλειτέρα ἱκανοποίησις ὅλων μας, ἐπ' ἀγαθῷ τῆς ἀνθρωπότητος. Ἂς εὐχηθῶμεν ἤδη πλήρη καὶ ταχεῖαν τὴν εὐόδωσιν τοῦ ἔργου Σας, θείᾳ συνάρσει. Ἂς εὐχηθῶμεν ὅπως τὸ κήρυγμά Σας τὸ ἀρχόμενον ἀπὸ τὴν πόλιν τῶν Ἀθηνῶν, φωτίσῃ ταχέως τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ψυχὴν τῶν ἁπανταχοῦ Ὀρθοδόξων.

Le président du Congrès répondit au Maire d'Athènes par le toast suivant :

TOAST DE M. A. ALIVISATOS, PRÉSIDENT DU CONGRÈS

Monsieur le Maire,

Au nom du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe je vous prie de vouloir bien accepter nos remerciements les plus chaleureux pour l'ac-

cueil cordial que la Ville d'Athènes a réservé aux représentants des Facultés Orthodoxes venus pour participer au Congrès.

Cet évènement, je veux dire le choix de la ville d'Athènes comme siège du Ier Congrès de Théologie Orthodoxe, n'est pas dû à un hasard quelconque.

Athènes, siège de la vraie civilisation et chaire de la philosophie classique, est devenue aussi, par le sermon de Saint Paul sur l'Aréopage et par les enseignements que les grands Pères de l'Église ont puisés dans ses écoles philosophiques, le centre de la splendide pensée hellénique dans son caractère chrétien. Athènes est par conséquent devenue le centre de la pensée Théologique et le symbole de la fusion heureuse des principes chrétiens avec la philosophie grecque.

Vue sous cet aspect, notre assemblée n'est rien d'autre qu'une continuation et un renouvellement essentiel de la tradition vivante de notre Église et de notre Théologie Orthodoxes. Nous sommes par conséquent, Monsieur le Maire, très reconnaissants à vous et à la glorieuse ville d'Athènes pour cette belle occasion que vous nous avez donnée et pour l'hospitalité que vous avez assurée à nos travaux scientifiques.

Nous venons également de constater votre intérêt et le grand intérêt du Gouvernement hellénique et tout spécialement de M. le Ministre Cotzias, gouverneur de la capitale, même en ce qui concerne le renouvellement des traditions ecclésiastiques locales d'Athènes. Je lève mon verre à la santé du Maire de la capitale et à la prospérité de la Ville éternelle d'Athènes.

Le professeur Pascheff prononça ensuite le toast suivant au nom des délégations étrangères.

TOAST DE M. PASCHEFF, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE SOFIA

Monsieur le Maire,

Je ressens une profonde satisfaction de pouvoir vous exprimer au nom de nous tous — représentants des Facultés de Théologie Orthodoxe, notre reconnaissance la plus profonde et la plus sentie pour votre accueil si cordial.

Un repas en commun a toujours été—et surtout chez vous—considéré comme le symbole le plus caractéristique de l'hospitalité et je saisis l'occasion de ce repas si hospitalier, pour remettre à la mémoire de nous tous ici présents que la ville, qui est présidée par vous, M. le Maire, a toujours offert une riche nourriture spirituelle, aussi bien au monde ancien qu'au monde moderne. A côté de Socrate, de Platon, d'Aristote et d'autres maîtres, des grands esprits de l'antiquité, nous voyons se dresser la majestueuse figure de Saint Paul. Et je crois encore entendre ses paroles, adres-

sées aux Athéniens, disant qu'il est venu leur prêcher ce vrai Dieu qu'ils cherchaient inconsciemment avec leur cœur sans le connaître. Je passe aussi à ces temps plus récents, quand la doctrine du vrai Dieu brilla avec éclat divin dans les Actes des grands Pères de l'Eglise — Saint Basile le Grand et Grégoire de Nazianze, qui avaient étudié à Athènes.

Nous autres, représentants modestes de la science théologique orthodoxe, en posant aujourd'hui les fondements de notre collaboration aussi scientifique que fraternelle, nous nous sentons fiers de ce que l'activité de notre Congrès s'inspire de la présence de ce grand passé. Dieu fasse que ce grand passé nous illumine de son esprit vivifiant et fructifie les efforts de notre Congrès.

En levant mon verre, je souhaite de tout cœur que la grande gloire d'Athènes continue à croître et que pendant de longues années il vous soit donné, M. le Maire, de présider à ce riche essor de votre Ville et de vous réjouir de sa gloire et de sa prospérité!

Jeudi, 3 Décembre
(Cinquième journée)

PRÉSIDENCE: PROF. SERGE BULGAKOFF

A l'ouverture de la séance, l'Institut russe de Théologie orthodoxe de Paris propose comme président le professeur Serge Bulgakoff, qui est élu à l'unanimité et qui, après avoir pris la présidence, met en discussion le troisième sujet de l'ordre du jour.

SUJET III
DESIDERATA

I) Fondation d'une revue théologique orthodoxe

Le président prof. Bulgakoff demande que lecture soit donnée de la communication de M. Cotos, professeur de la Faculté de Théologie de Cernauti, absent. M. Serban Jonescu se charge de lire cette communication.

COMMUNICATION
DE M. N. COTOS, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
DE ÇERNAUTI

Die Notwendigkeit einer orthodoxen theologischen Zeitschrift

In der Überzeugung, dass obgenannte Notwendigkeit vom hochverehrten Kongresse zweifellos zugegeben wird, erlaube ich mir, folgenden Entwurf für die Gründung und Herausgabe einer Zeitschrift für orthodoxe Theologie vorzuschlagen:

1) Der Erste Kongress für orthodoxe Theologie beschliesst in seiner Sitzung vom ..... in Athen eine Zeitschrift für die Förderung der orthodoxen Theologie herauszugeben.

2) Diese Zeitschrift trägt den Namen:

«Orthodoxe Theologische Zeitschrift»
Herausgegeben
von dem Kongresse für Orthodoxe Theologie.

3) Ihr Zweck ist die Förderung der Orthoxen Theologischen Wissenschaft.

4) Sie wird von dem jeweilig amtierenden Exekutiv-Komite des Kongresses geleitet, redigiert und verwaltet.

5) Sie erscheint in jener Stadt, in der das genannte Exekutiv-Komite seinen Sitz hat.

6) Sie erscheint in ungebundener Reihenfolge, nach Bedarf, jedoch wenigstens einmal im Zeitraume zwischen zwei ordentlichen Tagungen des Kongresses.

7) Die Redigierung der Zeitschrift erfolgt in einer der drei Weltsprachen: Französisch, Deutsch, Englisch. In Fällen, in denen die technischen und finanzielle Möglichkeiten gegeben sind, können Werke, Studien und Artikel auch in den von den Verfassern verlangten Nationalsprachen veröffentlicht werden, jedoch nur mit der auf der rechten Spalte der derselben Seite (pagina), gleichzeitig begleitenden Übersetzung derselben in einer dieser drei Sprachen.

Titel und Untertitel, Ort und Zeit der Erscheinung, der Zeitschrift, Inhaltsangabe, sowie das ganze informative Material, das sich auf die Zeitschrift selbst bezieht, werden in allen drei Weltsprachen, parallel und gleichzeitig gedruckt.

8) Der Inhalt der Veröffentlichungen der Zeitschrift wird ihrem Zwecke entsprechend und mit demselben vereinbar sein müssen.

Die Form derselben wird die wissenschaftliche sein.

9) Alle Mitglieder des Kongresses haben das Recht, dass ihre dem Exekutivkomite zu diesem Zwecke vorgelegten Werke, in der Zeitschrift gedruckt werden.

Wenn der Inhalt dieser vorgelegten Schriften mit dem Charakter und Zwecke der Zeitschrift unvereinbar ist, oder denselben nicht entspricht, kann das Komite die Veröffentlichung verweigern, oder wenn sie in den gegebenen Umständen unzweckmässig erscheint, dieselbe verschieben. Dem Verfasser muss die Ablehnung, beziehungsweise der Aufschub der Veröffentlichung mit schriftlicher Begründung bekanntgegeben werden.

Der Verfasser hat das Rekursrecht an den Kongress als einzige und letzte Instanz.

10) Der Fond für die Erhaltung der Zeitschrift für orthodoxe Theologie setzt sich zusammen: aus den Vertriebseinnahmen, den Unterstützungen seitens der orthodoxen Kirchen—und Staatsbehörden, aus allfälligen Zuwendungen, sowie im Bedarfsfalle, aus den seitens des Kongresses zu diesem Zwecke den Mitgliedern auferlegten Beiträgen.

11) Die administrative Verwaltung (Gebarung) der Zeitschrift richtet sich nach den betreffenden Gesetzesbetimmungen jenes Landes, in dem sie erscheint.

12) Für die Tätigkeit der Zeitschrift, sowie für deren redaktionelle und administrative Gebarung ist das Exekutivkomite dem Kongresse verantwortlich. Das Exekutivkomite ist verpflichtet, über seine Tätigkeit und die Verwaltung der Zeitschrift dem Kongresse in jeder ordentlichen Tagung desselben schriftlich zu berichten, um die Entlastung zu erlangen.

•

Est ensuite appelé à prendre la parole M. Kartaschoff, qui lit le mémoire circonstancié suivant, présenté par l'Institut russe de Théologie orthodoxe de Paris sur la création de la revue.

THÈSES

SUR LA FONDATION D'UNE REVUE ORTHODOXE INTERNATIONALE DE LA PART DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE PARIS

Tous les savants orthodoxes et tous les travailleurs pratiques des Églises Orthodoxes nationales éprouvent depuis longtemps le besoin très vif de posséder un organe littéraire, qui pourrait nous éclairer sur le mouvement des idées, sur l'activité théologique et scientifique et sur la vie religieuse de tous les pays orthodoxes. Jusqu'à présent nous étions obligés de puiser notre information sur le monde orthodoxe à des sources catholiques-romaines, anglicanes et protestantes; les périodiques orthodoxes étant inaccessibles à cause de la diversité des langues et se bornant à traiter pour la plupart des questions strictement nationales.

Il faut reconnaître un tel état de choses pour intolérable. Les peuples orthodoxes et même leurs chefs se connaissent trop peu les uns les autres.

Cette connaissance mutuelle est indispensable pour établir et fortifier les liens entre les Églises Orthodoxes nationales. Il nous faudrait un centre intellectuel commun, et c'est dans une revue commune, traitant de questions scientifiques et pratiques, que nous pourrions le trouver. Une telle revue pourrait être publiée dans une des capitales de l'orthodoxie-centre universitaire, avec le concours financier des autres Facultés ou des Églises Orthodoxes. Les articles pourraient être écrits dans les trois principales langues de l'Occident, plus le grec. On pourrait lui donner le titre suivant: «La Revue Orthodoxe» (The Orthodox Review, Orthodoxe Zeitschrift).

L'information (chronique, bibliographie) formerait une des parties les plus importantes du programme de cette revue, ce qui n'exclut pas des articles originaux, qui pourraient contribuer au développement des idées et des recherches scientifiques.

Programme projeté de la revue

I.

1. Impression de textes nouveaux d'une importance exceptionnelle Bibliques, liturgiques, patrologiques et historiques.

2. Courtes études scientifiques et articles sur des questions fondamentales concernant la théologie, la culture orthodoxe, la vie sociale et œcuménique.

II.

1. Chronique de la vie des Églises: Vie spirituelle, évènements canoniques, manifestations de la vie culturelle des Églises Orthodoxes.

2. Chronique de la vie académique des Facultés de Théologie et des Écoles supérieures orthodoxes.

3. Chronique des évènements les plus éminents dans la vie des autres confessions chrétiennes.

III.

1. Aperçu de la littérature orthodoxe des vingt dernières années, par branches spéciales.

2. Comptes-rendus des livres nouveaux.

3. Orthodoxica. Bibliographie annuelle complète et systématique de tous les travaux (livres et articles) sur l'Orthodoxie, parus en toutes langues.

Après une courte discussion, la question est renvoyée à la commission des propositions et résolutions.

Sur la proposition du Président du Congrès, M. H. Alivisatos, est constituée une commission, formée de tous les professeurs qui ont présidé les séances, et qui sera chargée d'élaborer les propositions et les résolutions définitives du Congrès.

La proposition est adoptée à l'unanimité et la commission des propositions et résolutions est constituée sous la présidence de M. H. Alivisatos, des professeurs Dyovouniotis, Ispir, Stéphanovitch, Zankow, Bulgakof et Vasdékas.

La séance est ensuite suspendue pour quelques minutes.

A la reprise, la Faculté de Théologie de Varsovie propose comme président de séance l'archimandrite prof. Hilarion Vasdékas, qui, élu à l'unanimité, prend immédiatement la présidence.

PRÉSIDENCE: Archimandrite HIL. VASDÉKAS

Le Président met en discussion les relations réciproques entre les Facultés de Théologie et demande que lecture soit donnée d'une communication relative du professeur Cotos, absent.

COMMUNICATION

DE M. N. COTOS, PROFESSEUR DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CERNAUTI

Desiderate.

Hochverehrter Kongress!

I. Ergebenst Unterfertigter hat seiner Zeit ein Referat: «Die freie Forschung in der Theologie und die kirchliche Autorität» angemeldet. Mit Rücksicht darauf, dass diese Frage einerseits in der Orthodoxie nicht sehr aktuell ist, sowie andererseits, dass ihr heikler Charakter nach unserer Meinung die unbedingte Anwesenheit des Referenten bei den Diskussionen erfordert, hat sich ergebenst Unterfertigter genötigt gesehen, die Vorlegung dieses Referates für eine nächste Tagung des Kongresses, an der Unterfertigter persönlich teilnehmen wird, zu verschieben.

II. In Zusammenhang mit dieser Frage jedoch, wie auch mit Punkt IV

des Programmes des Kongresses, erlaubt sich ergebenst Unterfertigter an den hochverehrten Kongress die Bitte zu richten, die Frage erörtern zu wollen, ob es nicht angezeigt und zweckmässig wäre, einen Beschluss bezüglich der Stelle des theologischen Hochschulwesens im Rahmen der Organisierung des Hochschulwesens überhaupt zu fassen.

Die Professoren der orthodoxen Theologischen Fakultäten von überall wissen aus ihren Studien und aus ihrer langjährigen alltäglichen Praxis, dass die Stelle jener Institution, an der die theologische Wissenschaft, sowie die wissenschaftliche Vorbereitung der theologischen Jugend (als einzige, der profanen wissenschaftlischen und kulturellen Vorbereitung aller höheren Diener der menschlichen Gesellschaft gleichstehende Vorbereitung) verwirklich werden können, nur im Rahmen der allgemeinen höchsten Institution liegen kann, welcher die Schaffung der Nationen obliegt, das heisst *im Rahmen der Universitäten,* in jenen Staaten, in denen solche bestehen.

III. Mit Bezug auf Punkt 2 der «Desiderate», erlaube ich mir, dem hochverehrten Kongresse folgende Anregungen mitzuteilen:

Um die Verwirklichung einer engeren Mitarbeit der Fakultäten vorbereiten zu können, hält ergebenst Unterfertigter es für angezeigt, dass vorerst beschlossen werde, eine systematische Arbeit zum Zwecke des gegenseitigen Kennenlernens einzuleiten, wofür Unterfertigter folgendes vorzuschlagen sich erlaubt:

1) Es möge beschlossen werden: die Verfassung in den Weltsprachen und Veröffentlichung in der orthodoxen theologischens Zeitschrift,—für den Fall, dass diese gegründet werden sollte oder in den sonstigen Organen des Kongresses:

a) einer kurzgefassten Geschichte der orthodoxen theologischen Fakultäten, sowie aller höheren orthodoxen theologischen Unterrichtsanstalten, von deren Entstehung bis zur Gegenwart, — unter gleichzeitiger Beilegung der Gesetze und Regulamente, nach welchen diese Anstalten zur Zeit funktionieren, sowie deren gegenwärtigen Studienprogramme.

b) einer Geschichte der modernen orthodoxen theologischen Literatur bis zur Gegenwart, nach den einzelnen Nationen und nach den einzelnen Nationen und nach den einzelnen theologischen Fächern;

c) der Veröffentlichung von, auf Nationen und Fächer aufgeteilten Berichten über das gegenwärtige, laufende Erscheinen orthodoxer theologischer Literatur. Diese Berichte sollen jährlich, oder mindestens einmal im Zeitraum zwischen zwei ordentlichen Tagungen des Kongresses herausgegeben werden.

2) Es wäre zu wünschen, dass künftighin unter den Vertretern unserer Theologischen Wissenschaft sich immer eine genügende Anzahl von Kennern der orthodoxen Nationalsprachen finden möge. Diese Anregung könnte

in sehr entsprechender Weise durch den Tausch von Studenten zwischen den einzelnen Fakultäten verwirklicht werden

IV) Ergebenst Unterfertigter ist der Meinung, dass jede Fakultät glücklich wäre, möglichst oft mit Besuchen der Professoren anderer orthodoxen Fakultäten beehrt zu werden, bei welchen Gelegenheiten die besuchenden Professoren Vorträge, oder auch Vorlesungen, soweit es Zeit und sonstige Umstände gestatten werden, halten könnten.

M. H. Vasdékas, professeur à la Faculté de Théologie de Varsovie, lut la communication suivante.

COMMUNICATION
DE M. L'ARCHIMANDRITE HILARION VASDÉKAS, PROFESSEUR DE DOGME A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE VARSOVIE

Μακαριώτατε,
Κύριοι Σύνεδροι,

Κατόπιν τῶν ὅσων ἐλέχθησαν ἐνταῦθα περὶ τῆς γλώσσης, ὡς μέσου συνεργασίας τῶν ὀρθοδόξων θεολογικῶν σχολῶν κατά τε τὰ θεολογικὰ συνέδρια καὶ εἰς τὸ μετὰ ταῦτα ἐκδοθησόμενον διορθόδοξον περιοδικόν, καθὼς καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλας ἐπικοινωνίαν τῶν ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, ἰδίως δὲ τὴν ἐν τῷ μέλλοντι ἐλπιζομένην νὰ συγκροτηθῇ Πανορθόδοξον Σύνοδον, εἶμαι τῆς γνώμης, ἐκ τῆς πείρας, ἣν ἀπεκομίσαμεν ἐκ τοῦ Συνεδρίου τούτου, καθ' ὃ ἐγένετο χρῆσις ξένων γλωσσῶν, γερμανικῆς, γαλλικῆς καὶ ἀγγλικῆς, ἀσχέτων πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν, διὰ τοῦτο καὶ παρασχουσῶν οὐκ ὀλίγας τὰς δυσχερείας εἰς τοὺς ῥήτορας περὶ τὴν ἔκφρασιν ὀρθοδόξων ἀληθειῶν, εἶμαι, λέγω, τῆς γνώμης, ὅτι θὰ ἔπρεπεν ἐν πᾶσι ταῖς ἄνωθι ῥηθεῖσι περιστάσεσι νὰ χρησιμοποιῆται ἡ γλῶσσα τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἥτις, τό γε νῦν ἔχον, εἶναι πενταπλῆ.

Μέχρις τῆς πτώσεως τοῦ Βυζαντίου ἡ ἐπίσημος ἐπιστημονικὴ γλῶσσα τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας ἦτο μία καὶ μόνη ἡ Ἑλληνική. Μετὰ ταῦτα ὅμως, λόγῳ τῶν καιρικῶν περιστάσεων, ἐξειλίχθη ἡ γλῶσσα τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς τὴν πενταγλωσσίαν τῆς σήμερον, καὶ οὕτω ἔχομεν τώρα τὴν ἑλληνικήν, ῥωσσικήν, ῥουμανικήν, σερβικὴν καὶ βουλγαρικήν, ὡς ζώσας γλώσσας, τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Τὸ πεντάγλωσσον ὅμως τοῦτο θὰ ἠδύνατο, νομίζω, εὐκόλως νὰ περιορισθῇ, διὰ λόγους ἐπιστημονικῆς οἰκονομίας, εἰς τρίγλωσσον, τῆς ῥωσσικῆς, σερβικῆς καὶ βουλγαρικῆς ἐκλαμβανομένων ὑπὸ τῶν ἐπιστημόνων ὡς μιᾶς, ἐφ' ὅσον καὶ αἱ τρεῖς εἶνε θυγατέρες τῆς σλαυϊκῆς, καὶ διότι ὁ κατανοῶν τὴν μίαν ἐξ αὐτῶν (κατὰ προτίμησιν τὴν ῥωσσικὴν διὰ λόγους ἐκτεθησομένους ἐν τοῖς κατωτέρω) θὰ ἠδύνατο ἄνευ μεγάλης δυσκολίας νὰ ἐννοῇ καὶ τὰς ἄλλας δύο καὶ οὕτω νὰ δοθῇ ἡμῖν ἐν τέλει ὡς γλωσσικὸν ὄργανον τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας, ὁ τρισύνθετος ἑλληνο-ῥωσσο-ῥουμανικὸς λόγος.

Δὲν εἶναι ἀνάγκη βεβαίως νὰ λεχθῶσιν ἐνώπιον τοῦ σεβαστοῦ Συνεδρίου οἱ

λόγοι, διὰ τοὺς ὁποίους ἡ χρῆσις καὶ γνῶσις τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης εἶναι ἀπαραίτητος εἰς τοὺς θεολογοῦντας· τοῦτο εἶναι γνωστὸν εἰς πάντα μύστην τῆς ἱερᾶς θεολογικῆς ἐπιστήμης.

Τῆς ρωσσικῆς ὅμως γλώσσης ἡ γνῶσις, μετὰ τὴν ἑλληνικήν, εἶναι ἀπαραίτητος εἰς τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν διὰ τὸν λόγον, ὅτι, καθ' ὃν χρόνον, μετὰ τὴν πτῶσιν τοῦ Βυζαντίου, πάντες οἱ Βαλκανικοὶ λαοί, Ἕλληνες, Ρουμάνοι, Σέρβοι καὶ Βούλγαροι, εἶχον περιέλθει ὑπὸ τὸν ζυγὸν τοῦ ἀσιανοῦ δυνάστου καὶ ἐστεροῦντο τοῦ δικαιώματος τοῦ θεραπεύειν οὐχὶ μόνον τὸ ἐσωτερικὸν μέρος τῆς θρησκείας, ὡς ἡ καλλιέργεια τῆς θεολογίας καὶ τὰ παρόμοια, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐξωτερικὴν αὐτῆς παράστασιν καὶ εὐπρέπειαν, ὡς ἡ ἀνέγερσις ἐκκλησιῶν καὶ φιλανθρωπικῶν καὶ ἐκπαιδευτικῶν καταστημάτων, ἡ Ρωσσία ἦτο τὸ μόνον ἐναπομεῖναν εἰς τὸν κόσμον ἰσχυρὸν ὀρθόδοξον κράτος, ἐν τῷ ὁποίῳ ἐλευθέρως ἔζη ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ ἐτελεσιούργει τὸ μέγα τῆς ὀρθοδόξου θεολογικῆς ἐπιστήμης μυστήριον. Ἐκ τῶν τεσσάρων αὐτῆς θεολογικῶν ἀκαδημιῶν, ὡς ἐκ τεσσάρων ρείθρων, ἐξερχομένων ἐκ τῆς αὐτῆς πηγῆς δίκην τεσσάρων ποταμῶν τῆς Γενέσεως ἐν τῷ Παραδείσῳ, ἐξεπήγαζε καὶ ἀνεπέμπετο εἰς σύμπασαν τὴν ὀρθόδοξον γῆν ἡ δρόσος καὶ ἡ λαμπηδὼν τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς διδασκαλίας, δι' ὃν λόγον καὶ ἔσπευδον οἱ ἐφιέμενοι θεολογικῆς μορφώσεως νέοι τῶν λαῶν τῆς βαλκανικῆς χερσονήσου καὶ τῶν λοιπῶν ἐν Ἀσίᾳ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, ἵνα κορεσθῶσιν εἰς τὰ πλούσια νάματα τῆς ὀρθοδόξου ταύτης πηγῆς καὶ ἐπανερχόμενοι εἰς τὰς οἰκείας Ἐκκλησίας μεταλαμπαδεύσωσι τὰς ἀκτῖνας τοῦ φωτὸς τούτου ἐν τῇ πατρῴᾳ γῇ πρὸς φωτισμὸν τῶν ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένων ὁμοθρήσκων ἀδελφῶν αὐτῶν. Οἱ ἐν ταῖς ἀκαδημίαις ταύταις διαλάμψαντες δτρηροὶ θεράποντες τῆς ὀρθοδόξου ἐπιστήμης, ἐνίοτε διεθνοῦς ἐπιστημονικοῦ κύρους, ἐσυνέχισαν τὸ ὑψηλὸν ἔργον τῶν βυζαντινῶν θεολόγων εἰς ὅλους τοὺς κλάδους τῆς χριστιανικῆς γνώσεως εἰς τοιοῦτον βαθμόν, ὥστε ὁ ὀρθόδοξος θεολόγος, ὁ μὴ ἔχων σήμερον καὶ στοιχειώδη τινὰ γνῶσιν τῆς κολοσσιαίας ταύτης ἐργασίας, τῆς γενομένης ἐν Ρωσσίᾳ κατὰ τὰς δύο τελευταίας ἑκατονταετηρίδας, νὰ αἰσθάνηται τὴν ὕπαρξιν κενῶν τινων ἐν τῷ ἐπιστημονικῷ αὐτοῦ θησαυρίσματι ὅσον ἀφορᾷ τὴν πληροφορίαν, ἣν πρέπει νὰ ἔχῃ οὗτος περὶ τῆς ἐξελίξεως τῆς ὀρθοδόξου θεολογικῆς ἐπιστήμης μετὰ τὴν πτῶσιν τοῦ Βυζαντίου. Τὰ κενὰ ταῦτα οὔτε ἡ γερμανικὴ μάθησις, οὔτε ἡ γαλλική, οὔτε ἄλλη τις, βασιζομένη ἐπὶ τῆς διδασκαλίας τῆς ρωμαϊκῆς καὶ τῆς προτεσταντικῆς Ἐκκλησίας, θὰ ἠδύνατο νὰ συμπληρώσῃ. Διὰ τοῦτο φρονῶ, ὅτι ἡ ρωσσικὴ μάθησις θὰ ἔπρεπε νὰ ἦτο ἀπαραίτητος διὰ τοὺς σπουδαστὰς τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας τῆς σήμερον.

Ἡ μάθησις τῆς ρουμανικῆς γλώσσης καὶ ἐκκλησιαστικῆς φιλολογίας ἐπίσης καθίσταται σήμερον ἀπαραίτητος διὰ τὴν ὀρθόδοξον θεολογίαν, διότι τοσαύτην ζωτικότητα ἐπέδειξεν ἡ ρουμανικὴ Ἐκκλησία μόλις ἀπετίναξε τὸν ζυγὸν τῆς ξένης δουλείας, ὥστε ἐντὸς βραχυτάτου χρονικοῦ διαστήματος, ἐντός, δηλ. μόνον πέντε περίπου δεκαετηρίδων, κατώρθωσε νὰ ἐμπεδώσῃ ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς τρεῖς πανεπιστημιακὰς θεολογικὰς σχολάς, μὲ καθηγητὰς καὶ ἐργάτας τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας ἀδιαμφισβητήτου ἐπιστημονικοῦ κύρους, καθὼς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἀξιο-

τίμων συνέδρων ῥουμάνων θεολόγων, τῶν μετασχόντων ἐν τῷ παρόντι ἐπιστημονικῷ συγκροτήματι.

Δὲν θὰ παρέλθῃ πολὺς χρόνος, ὅτε καὶ ἡ σερβικὴ καὶ ἡ βουλγαρικὴ Ἐκκλησία θὰ ἐπιβάλωσιν εἰς ἡμᾶς τὴν μάθησιν τῆς γλώσσης αὐτῶν καὶ θεολογικῆς φιλολογίας, διότι οἱ παρακαθήσαντες ἐνταῦθα, γνωστοὶ ἄλλως τε καὶ ἐκ προτέρων αὐτῶν ἐπιστημονικῶν ἐργασιῶν, σοφοὶ καὶ σεβαστοὶ καθηγηταὶ τῶν θεολογικῶν αὐτῶν σχολῶν, κατέδειξαν εἰς ἡμᾶς ὁποία σοβαρὰ ἐπιστημονικὴ ἐργασία γίνεται ἐν ταῖς ἀνωτέραις αὐτῶν θεολογικαῖς σχολαῖς καὶ ὁποίους σοβαροὺς θεολόγους ἐπιστήμονας ἔχουσιν αἱ Ἐκκλησίαι αὗται, ὁ ἀριθμὸς τῶν ὁποίων βεβαίως αὐξηθήσεται ἐν τῷ μέλλοντι.

Ἡ ἰδέα αὕτη, δηλ. τὸ ἀπαραίτητον τῆς γνώσεως τῶν ὀρθοδόξων γλωσσῶν εἰς τοὺς ὀρθοδόξους θεολόγους, θὰ ἠδύνατο νὰ πραγματοποιηθῇ, ἀφ' ἑνὸς μέν, διὰ τῆς ὑποχρεωτικῆς διδασκαλίας τῶν τριῶν τούτων γλωσσῶν εἰς πάσας τὰς ὀρθοδόξους θεολογικὰς σχολάς, ἀφ' ἑτέρου δέ, διὰ τῆς ἱδρύσεως ἀνωτέρας πανορθοδόξου θεολογικῆς σχολῆς (ἀκαδημίας), εἰς τὴν ὁποίαν θὰ ἐδίδασκον οἱ ἄριστοι τῶν ὀρθοδόξων καθηγητῶν, ἕκαστος ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ γλώσσῃ, καὶ θὰ ἐφοίτων, ἐπὶ διετίαν τοὐλάχιστον, οἱ ἄριστοι τῶν ἀποφοίτων τῶν ἀνωτέρων ὀρθοδόξων σχολῶν τῶν ἁπανταχοῦ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.

Ἡ σχολὴ αὕτη θὰ ἠδύνατο νὰ ἱδρυθῇ ἐν Ἄθωνι, ἢ ὅπου ἄλλοθι ἀπὸ κοινοῦ θὰ συνεφώνουν αἱ ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι. Ἐὰν εἰς τὸν Ἄθωνα ἐπὶ χίλια τώρα ἔτη καὶ πλέον οἱ ἀντιπρόσωποι ὅλου τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανικοῦ κόσμου, οἱ ταπεινοὶ οὗτοι ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον τὴν γνῶσιν χριστιανοί, τόσον ἁρμονικῶς καὶ ἐν ἑνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ διεξάγουσι τὸ ἔργον τῆς νοερᾶς προσευχῆς καὶ τὸ κατώτερον, οὕτως εἰπεῖν, μέρος τῆς χριστιανικῆς πίστεως, καίτοι χωρίζουσιν αὐτοὺς γλωσσικαὶ καὶ ἐθνικαὶ διαφοραὶ καὶ πεποιθήσεις, ἐάν, λέγω, εἰς τὸν Ἄθωνα γίνεται τοιοῦτον θαυμαστὸν ἔργον ὑπὸ τῶν κατωτέρων τὴν γνῶσιν ἐργατῶν τῆς χριστιανικῆς πίστεως, διατὶ δὲν θὰ ἠδύναντο τὸ ὑψηλότερον μέρος τῆς θρησκείας, τὴν καλλιέργειαν τῆς θεολογικῆς, λέγω, καὶ χριστιανικῆς φιλοσοφικῆς γνώσεως, νὰ διεξαγάγωσιν ἐπιτυχῶς καὶ ἀναγγείλωσιν ὡς ἐξ ἑνὸς κέντρου καὶ μιᾶς πηγῆς εἰς τὰς νέας γενεὰς οἱ ἀνώτεροι εἰς μάθησιν καὶ γνῶσιν ὑποφῆται τῆς ὀρθοδόξου χριστιανικῆς Ἐκκλησίας; Ἡ σχολὴ αὕτη θὰ προητοίμαζεν, ἀκριβῶς, καὶ τοὺς πατέρας ἐκείνους καὶ ἐπισκόπους τῆς μελλούσης μεγάλης πανορθοδόξου (οἰκουμενικῆς) Συνόδου, οἵτινες, ὡς ἐκπαιδευθέντες εἰς τὴν αὐτὴν σχολὴν καὶ θηλάσαντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν γάλα ἐκ τῆς αὐτῆς πνευματικῆς μητρός, συνδεθέντες δὲ κατὰ τὸν χρόνον τῆς φοιτήσεως αὐτῶν διὰ προσωπικῆς καὶ συναδελφικῆς φιλίας, παρακαθήμενοι ἔπειτα ἐν τῇ Συνόδῳ, ὡς ἐπίσκοποι τῆς ὅλης ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, θὰ ἠδύναντο «πράγματι» ἐν μιᾷ ἀδελφικῇ καρδίᾳ καὶ ἑνὶ νῷ νὰ συζητήσωσι τὰ ἀπασχολήσοντα τὸν χριστιανικὸν κόσμον ἐν τῷ μέλλοντι ζητήματα καὶ ὁμόφρονες καὶ ὁμόγλωσσοι ἐν ἑνὶ στόματι καὶ μιᾷ φωνῇ νὰ ἐξαγγείλωσι καὶ νὰ δώσωσι τὴν ἀπαιτουμένην αὐθεντικὴν λύσιν εἰς τὰ ὑψηλὰ τοῦ χριστιανισμοῦ ζητήματα. Δὲν θὰ ὑπῆρχε παραδοξότερον τοῦ γεγονότος εἰς τὸν βίον τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν Ἐκκλησίας καθ' ὃ οἱ ἐπίσκοποι οὗτοι

συνερχόμενοι θὰ προσεπάθουν νὰ συνεννοηθῶσιν ἐπὶ ζητημάτων τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, χρησιμοποιοῦντες ὡς ὄργανον τῆς συνεννοήσεως αὐτῶν γλῶσσαν ἑτεροδόξων Ἐκκλησιῶν. Αἱ δυσκολίαι, τὰς ὁποίας συνήντησαν ἐν τῷ παρόντι Συνεδρίῳ κατὰ τὴν συζήτησιν ὀρθοδόξων θεμάτων εἰς ξένας πρὸς τὴν Ὀρθοδοξίαν γλώσσας οἱ διακεκριμένοι ἄλλως τε εἰς γλωσσικὴν εὐρυμάθειαν πεπνυμένοι ἀγορηταὶ τοῦ Συνεδρίου τούτου, ἀρκοῦσι νὰ ἐπιβεβαιώσωσι τὸ πρᾶγμα.

Ὑπὲρ τῆς ἱδρύσεως τοιαύτης σχολῆς εἶμαι καὶ ἐγὼ πρόθυμος — κατὰ τὸ παράδειγμα τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Βουκοβίνας κ. Βησσαρίωνος, τοῦ προσενεγκόντος 50.000 λέϊ ὑπὲρ ἐκδόσεως διορθοδόξου περιοδικοῦ—νὰ συνεισφέρω ἐκ τοῦ πτωχικοῦ μου βαλαντίου πεντακοσίας (500) λίρας ἀγγλικάς (1).

Après discussion, la question est renvoyée à la Commission des propositions et résolutions, après quoi la séance est levée.

Cérémonie au Monument du Soldat Inconnu

A 16 h. tous les membres du Congrès se sont rendus en corps au Monument du Soldat Inconnu pour y déposer une couronne. Le professeur Arsénieff, de l'Université de Varsovie, prononça une allocution de la part des délégations étrangères. Un détachement du bataillon modèle d'evzones rendit les honneurs.

Réception par S. M. le Roi

A 18 h. les membres du Congrès ont été reçus en audience par S. M. le Roi, auquel le président M. Alivisatos les présenta un à un. M. Alivisatos remercia au nom du Congrès S. M. le Roi pour le vif intérêt qu'il avait tout de suite montré pour sa convocation et sa réunion et pour l'honneur qu'il lui avait fait en venant proclamer en personne l'ouverture de ses travaux.

S. M. le Roi assura de nouveau les Congressistes de son intérêt pour la Théologie et pour les fruits que rapportera à l'Église Orthodoxe cette excellente collaboration. Et, après s'être entretenu quelques instants avec eux, le Souverain reçut leurs adieux et se retira.

---

(1) Note de la Commission du Congrès : Cette offrande de £ 500 n'a pas été annoncée, par modestie du donateur, durant le Congrès. Elle fut ajoutée par lui plus tard, dans sa Communication ci-dessus sur la langue comme instrument de contact entre les Facultés de Théologie orthodoxes. Cette Communication fut faite au Congrès oralement et en improvisation. Elle nous fut envoyée plus tard par écrit pour être insérée dans les Procès-verbaux du Congrès.

Séance de la commission des propositions et résolutions

A 18 h. 30 la commission des propositions et résolutions du Congrès se réunit sous la présidence de M. H. Alivisatos dans la salle des séances de la Faculté de Théologie.

Sur la base d'un rapport du Président relatif aux buts plusieurs fois exposés du 1er Congrès de Théologie Orthodoxe et au travail accompli dans ce Congrès par les communications qui y ont été faites et les brèves discussions qui les suivirent, la Commission, après une longue discussion sur tous les points de détail, se mit d'accord sur la forme définitive des résolutions du Congrès. M. Alivisatos fut chargé de les présenter à la séance plénière du Congrès.

(Le lecteur trouvera plus loin ces résolutions qui n'ont reçu que quelques corrections de forme de la part du Congrès).

SÉANCE DE CLOTURE

(dans l'Aula de l'Université)

A 19 h. 30, le Congrès se réunit en séance plénière dans l'Aula de l'Université, en présence de S. B. l'Archevêque d'Athènes, de l'Apocrisaire du Patriarche Œcuménique, de nombreux professeurs, théologiens et ecclésiastiques et d'un nombreux public.

Le Président M. Alivisatos, exposa brièvement au Congrès les discussions de la Commission des propositions et résolutions. Il releva que le Premier Congrès est forcément une introduction à la collaboration qu'il a inaugurée dans la Théologie Orthodoxe. Aussi n'est-il pas étonnant qu'au cours de ses séances des questions importantes n'aient pas été discutées et résolues. Il est par contre important qu'aient été posées sur le tapis théologique scientifique des questions brûlantes. Et maintenant, partant de ce bon début, commencera le travail en vue de l'étude et de la solution des questions qui occupent la Théologie Orthodoxe.

La Commission des propositions et résolutions du Congrès, considérant les sujets discutés et le riche matériel qui a été présenté pendant les séances du Congrès, a rédigé les propositions que le Président soumet à l'approbation du Congrès.

Sur la 2me proposition, S. B. Mgr. Chrysostomos, Archevêque d'Athènes, remarque que, du moment qu'il s'agit d'une collaboration panorthodoxe pour la codification des Saints Canons, qui intéresse principalement l'Église, c'est le Patriarcat Œcuménique qui doit avoir l'initiative de la constitution de cette commission. Cette proposition est immédiatement adoptée à l'unanimité et la rédaction de la proposition est modifiée en conséquence.

Sur la 9me proposition, s'engage une longue discussion. Le Professeur

Goscheff souligne que les sujets posés sont très limités et que par conséquent, de cette façon, les professeurs qui ne sont pas spécialistes sur ces questions seront exclus du prochain Congrès.

Le Professeur *Arsénieff* demande si les commissions qui seront chargées d'étudier les propositions mentionnées présenteront au prochain Congrès le résultat de leurs travaux, qui constituera nécessairement une partie du programme de ce Congrès.

Le Président M. *Alivisatos* répond qu'il est clair que, si les Églises, comme il le croit et l'espère, constituent en temps voulu les commissions en question et leur donnent les moyens matériels indispensables, ces commissions travailleront avec zèle et, dans ce cas, elles auront achevé en tout ou en partie le travail qui leur aura été confié. Elles seront alors tenues, non seulement d'informer relativement le prochain Congrès, mais, si ce travail est suffisamment avancé, de le soumettre au jugement de ce Congrès, afin que, convenablement discuté, il reçoive l'approbation scientifique indispensable.

Le Professeur *Zenkowsky* pense que les sujets inscrits dans l'ordre du jour sont très limités et qu'il est nécessaire d'en inscrire davantage. Pour faciliter la discussion et leur expédition, il propose de constituer des sections au sein desquelles se ferait leur élaboration scientifique.

Le Professeur *Arsénieff* demande si la lecture de communications sur des sujets non inscrits à l'ordre du jour du prochain Congrès sera aútorisée.

Le Président M. *Alivisatos* répond que cette question a longuement occupé la Commission des propositions et résolutions. Elle a décidé de limiter en principe le nombre des sujets, en vue de leur donner une élaboration scientifique parfaite et systématique. L'inscription de nombreux sujets à l'ordre du jour dans le seul but d'éviter que soient exclus certains spécialistes n'est pas juste, car il faut avoir en vue une étude minutieuse et approfondie des sujets et non l'inscription ostentatoire de questions qui ne seront problement ni résolues, ni même discutées. Si cela s'est produit au cours de ce premier Congrès, c'est, comme on l'a plusieurs fois répété, qu'il était nécessaire de poser tous les sujets, ou plutôt les principaux sujets, précisément pour montrer que les Théologiens orthodoxes ont une connaissance claire des questions qui doivent les occuper. Ceci posé, les sujets inscrits pourront peu à peu être examinés, systématiquement étudiés, pour recevoir une solution radicale. M. *Alivisatos* pense que moins on mettra de sujets en discussion, plus leur étude sera positive. Il ne partage en aucune façon les craintes exprimées par M. Goscheff de voir des spécialistes exclus par la limitation des sujets; et cela non seulement à cause du caractère général de la culture des Théologiens, mais aussi en raison des multiples aspects des sujets, qui laissent une marge de travail à presque tous les spécialistes.

Le Professeur *Zankow* est d'accord avec le Président. Il propose qu'il

soit permis d'inscrire à l'ordre du jour du prochain Congrès de nouveaux sujets, si les diverses Facultés de Théologie l'approuvent, conformément aux dispositions de l'organisme de Bucarest, d'après lequel le comité d'organisation peut rejeter les sujets qui lui sont proposés.

Le professeur *Balanos* ne partage pas cette opinion de M. Zankow et pense que les choses ont été bien réglées par la Commission, car il serait inconvenant que le Comité d'organisation rejette des sujets proposés par initiative privée.

Le professeur *Zankow* explique qu'il ne considère pas ce droit du comité d'organisation de rejeter des sujets comme absolu, mais comme dépendant de la décision des Facultés.

Le professeur *Ooscheff*, prenant de nouveau la parole, insiste pour que pleine liberté soit laissée aux professeurs de présenter devant le Congrès tout sujet de leur choix, car autrement les spécialistes seront exclus.

Le professeur *Bratsiotis* reconnaît la nécessité de la limitation des sujets, mais il pense qu'il faudrait donner quelque latitude quant à l'inscription de certains autres sujets.

Le professeur *Zenkowsky* insiste sur la nécessité de discuter certains autres sujets dont l'étude se ferait facilement par les différentes sections du Congrès.

Après discussion, la proposition présentée, relative à l'inscription dans l'ordre du jour du prochain Congrès, trois mois au moins avant sa convocation, de sujets présentés par des professeurs, et au droit du Comité d'organisation de prendre une décision définitive sur cette inscription, est adoptée à l'unanimité.

Le Congrès a adopté, avec de vifs applaudissements, la proposition concernant la convocation du Deuxième Congrès à Bucarest en 1939.

Après cette discussion, le Président soumet les neuf propositions suivantes au vote du Congrès, dans l'ensemble et par proposition.

Les propositions ont été adoptées à l'unanimité.

RÉSOLUTIONS DU CONGRÈS

('Αποφάσεις τοῦ Συνεδρίου)

1) Τὸ πρῶτον ἐν Ἀθήναις Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας διαπιστοῦν τὴν ἱκανοποίησιν αὐτοῦ διὰ τὸν καθορισμὸν τῶν σπουδαιοτέρων προβλημάτων, τὰ ὁποῖα ἀπασχολοῦν τὴν ὀρθόδοξον σκέψιν, ἐκφράζει τὴν σταθερὰν αὐτοῦ πεποίθησιν ὅτι ἡ συντελεσθεῖσα ἐνταῦθα ἐργασία, ἥτις θὰ ἀποτελέσῃ τὸ περιεχόμενον τοῦ προσεχῶς ἐκδοθησομένου τόμου τῶν πρακτικῶν τοῦ Συνεδρίου, θὰ χρησιμεύσῃ ὡς βάσις τῆς περαιτέρω ἐρεύνης τῶν προβλημάτων τούτων εἰς τὰ μέλλοντα νὰ συγκληθῶσιν ὀρθόδοξα θεολογικὰ Συνέδρια.

2) Τὸ πρῶτον Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἀναγνωρίζον τὴν ἀνάγκην τῆς κωδικοποιήσεως τῶν ἱερῶν κανόνων, ἐκφράζει πρὸς τὰς ἁγιωτάτας ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας τὴν εὐχήν, ὅπως τῇ συνεννοήσει αὐτῶν διὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, καταρτισθῇ ἐπιτροπὴ ἐκ κανονολόγων καθηγητῶν τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν πρὸς ἐπεξεργασίαν τῆς κωδικοποιήσεως, ἥτις καταρτιζομένη θὰ ὑποβληθῇ πρὸς ἔγκρισιν εἰς αὐτάς.

3) Τὸ πρῶτον ἐν Ἀθήναις Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἀναγνωρίζον τὴν σκοπιμότητα νέας ἑνιαίας ἀναθεωρήσεως τοῦ ἀρχικοῦ κειμένου τῶν λειτουργικῶν βιβλίων ἐκφράζει πρὸς τὰς ἁγιωτάτας ὀρθοδόξους ἐκκλησίας τὴν εὐχὴν ὅπως, τῇ συνεννοήσει αὐτῶν διὰ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, καταρτισθῇ ἐπιτροπὴ εἰδικῶν καθηγητῶν τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν, εἰς ἣν νὰ ἀνατεθῇ τὸ ἔργον τοῦτο, τὸ ὁποῖον ἅμα τῷ πέρατι αὐτοῦ θὰ ὑποβληθῇ εἰς αὐτὰς πρὸς ἔγκρισιν.

4) Τὸ Α΄ Συνέδριον Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἀναγνωρίζον τὴν ἀνάγκην τῆς ἐκδόσεως ὀρθοδόξου ἐπιστημονικοῦ θεολογικοῦ περιοδικοῦ ἐκφράζει τὴν εὐχὴν πρὸς τὰς ἁγιωτάτας ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας ἐξ ἀφορμῆς τῆς πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον γενομένης προσφορᾶς τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Τσερναουτίου (Ρουμανίας) [1] τὴν εὐχήν, ὅπως θέσωσιν εἰς τὴν διάθεσιν τῆς διευθύνσεως τοῦ περιοδικοῦ τούτου [2] τὰ ἀναγκαιοῦντα ὑλικὰ μέσα πρὸς πραγματοποίησιν τῆς ἐκδόσεως ταύτης, ἥτις θὰ ἐξυπηρετήσῃ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὴν Θεολογικὴν Ἐπιστήμην.

5) Τὸ Α΄. Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐκφράζει τὴν εὐχὴν ὅπως καθιερωθῇ στενωτέρα ἐπικοινωνία μεταξὺ τῶν Ὀρθοδόξων Θεολογικῶν Σχολῶν δι' ἀμοιβαίας ἀνταλλαγῆς καθηγητῶν, διοργανώσεως ἀμοιβαίως διαλέξεων καὶ ἀνταλλαγῆς φοιτητῶν ἐξευρισκομένων τῶν σχετικῶν ὑποτροφιῶν.

---

[1] Ὁ Μητροπολίτης Τσερναουτίου κ. Βησσαρίων προσέφερε τηλεγραφικῶς εἰς τὸ Συνέδριον 50.000 λέϊ ὡς ἀπαρχὴν τοῦ ἀπαιτηθησομένου πρὸς ἔκδοσιν τοῦ περιοδικοῦ τούτου κεφαλαίου.

[2] Οἱ βουλόμενοι ἀπευθύνονται μέχρι συγκροτήσεως τοῦ Β' συνεδρίου ἐν Βουκουρεστίῳ εἰς τὴν ὀργανωτικὴν ἐπιτροπὴν τοῦ Α' συνεδρίου ἐν Ἀθήναις (Θεολογικὸν Σπουδαστήριον Πανεπιστημίου).

6) Τὸ Α'. Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας καθορίζει τὴν ἑορτὴν τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν ὡς κοινὴν ἑορτὴν τῶν ὀρθοδόξων Θεολογικῶν Σχολῶν ἐπὶ σκοπῷ πνευματικῆς ἐνισχύσεως τῆς ἑνότητος αὐτῶν.

7) Τὸ Α'. Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἀποβλέπον εἰς τὴν Οἰκουμενικὴν κίνησιν διὰ τὴν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας ὡς εἰς ἀγαθὴν ἔκφανσιν τῆς ἐπὶ τῶν ἡμερῶν ἡμῶν ἀνανεώσεως τοῦ γενικοῦ διὰ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὴν Θεολογίαν ἐνδιαφέροντος, χαιρετίζει τὴν κίνησιν ταύτην καὶ ἐκφράζει τὴν προθυμίαν του ὅπως ἐν ὀρθοδόξῳ πνεύματι συνεργασθῇ μετ' αὐτῆς.

8) Τὸ Α'. Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐκφράζει τὴν βαθυτάτην αὐτοῦ συμπάθειαν πρὸς τὴν καταδιωκομένην μαρτυρικὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ῥωσσίας καὶ πρὸς πάντας ἐκείνους, οἵτινες ἐπὶ τῶν ἡμερῶν ἡμῶν μαρτυροῦσι διὰ τὴν χριστιανικὴν πίστιν καὶ διατυποῖ τὴν πεποίθησιν αὐτοῦ ὅτι ἡ Ἐκκλησία θὰ ἐξέλθῃ νικήτρια ἐκ τοῦ διεξαγομένου ἀγῶνος.

9) Τὸ Α'. Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἀποφασίζει ὅπως τὸ Β'. Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας συνέλθῃ κατὰ τὸ ἔτος 1939 ἐν Βουκουρεστίῳ τῆς Ῥουμανίας, ἀσχοληθῇ δὲ μὲ τὴν ἔρευναν καὶ λύσιν τῶν ἑξῆς προβλημάτων:

1) Αἱ πηγαὶ τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως.

α) Ἁγία Γραφή.

β) Ἱερὰ Παράδοσις.

2) Ἡ κοινωνικὴ ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας.

Πᾶν ἕτερον ἐπιστημονικὸν ζήτημα ἐκ πρωτοβουλίας καθηγητοῦ τινος ἀνακινούμενον θὰ ὑποβάλληται εἰς τὰ τμήματα τοῦ Συνεδρίου ἐφ' ὅσον τρεῖς μῆνας πρὸ τῆς συνελεύσεως αὐτοῦ θὰ ἀποστέλληται ἡ σχετικὴ ἀνακοίνωσις εἰς τὴν Ὀργανωτικὴν Ἐπιτροπὴν εἰς ἣν ἀπόκειται ἡ ἀποδοχὴ ἢ μὴ αὐτοῦ.

Résolutions du Congrès

1) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe réuni à Athènes, affirmant sa satisfaction pour la détermination des plus importants problèmes qui occupent la pensée orthodoxe, exprime sa ferme conviction que le travail accompli à Athènes, qui constituera le contenu du volume des Procès-verbaux du Congrès, sera utilisé comme base pour l'étude ultérieure de ces problèmes dans les Congrès de Théologie Orthodoxe qui seront convoqués à l'avenir.

2) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, reconnaissant la nécessité de la codification des Saints Canons, exprime aux Très Saintes Églises orthodoxes le vœu que, d'un commun accord et par l'entremise du Patriarcat Œcuménique, elles constituent une commission de professeurs de droit canon des Facultés de Théologie, qui sera chargée de la préparation de cette codification laquelle, une fois rédigée, sera soumise à leur approbation.

3) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, reconnaissant l'opportunité d'une nouvelle revision uniforme du texte primitif des livres liturgiques, exprime aux Très Saintes Églises orthodoxes le vœu que, d'un commun accord et par l'entremise du Patriarcat Œcuménique, elles constituent une commission de professeurs des Facultés de Théologie, qui sera chargée de cette tâche et dont le travail, une fois achevé, leur sera soumis pour approbation.

4) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, reconnaissant la nécessité de la publication d'une Revue scientifique de Théologie orthodoxe, s'autorisant de l'offrande faite dans ce but par S. G. le Métropolite de Cernauti (Roumanie) [1] exprime aux Très Saintes Églises orthodoxes le vœu qu'elles mettent à la disposition de la Direction de cette revue [2] les moyens matériels indispensables pour la réalisation de cette édition qui servira l'Eglise et la Science théologique.

5) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe exprime le vœu qu'un contact plus étroit soit établi entre les Facultés de Théologie par des échanges réciproques de professeurs, par l'organisation réciproque de conférences, par l'échange d'étudiants et la fondation de bourses dans ce but.

6) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe choisit la fête des Trois Hiérarques comme fête commune des Facultés de Théologie Orthodoxe à la fin d'un renforcement spirituel de leur union.

7) Le Premier Congrès de Théologie orthodoxe, considérant le mouvement œcuménique pour l'union de l'Église comme une heureuse manifestation du renouveau, actuellement, constaté de l'intérêt général pour l'Église et la Théologie, salue ce mouvement et est prêt à y collaborer dans un esprit orthodoxe.

8) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe exprime sa très profonde sympathie pour l'Eglise persécutée et martyrisée de Russie et surtout à ceux qui, de nos jours, ont subi le martyre pour la foi chrétienne et formule sa conviction que l'Église sortira victorieuse de cette lutte.

9) Le Premier Congrès de Théologie Orthodoxe décide que le Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe se réunira à Bucarest en 1939 et s'occupera de l'étude et de la solution des problèmes suivants:

1) Les sources de la foi orthodoxe:

---

[1] Le Métropolite de Cernauti Mgr Vissarion a offert télégraphiquement au Congrès 50.000 leï, qui constituent le commencement du capital nécessaire à la publication de cette revue.

[2] Jusqu'à la convocation du Deuxième Congrès de Théologie à Bucarest, les personnes qui le désirent peuvent s'adresser au Comité d'organisation du 1er Congrès à Athènes (Faculté de Théologie).

a) L'Ecriture Sainte.
b) La Sainte Tradition.

2) La Mission sociale de l'Eglise.

Toute autre question scientifique soulevée par l'initiative d'un professeur sera soumise aux sections du Congrès, à condition que la communication relative soit envoyée trois mois avant la réunion du Congrès au Comité d'organisation, à qui il appartient de l'accepter ou non.

Beschlüsse des I. Kongresses für Orthodoxe Theologie in Athen

1) Der Kongress stellt mit Befriedigung fest, dass die wichtigsten Fragen der Orthodoxie zur Verhandlung gekommen sind und spricht seine Hoffnung aus, dass die hier geleistete Arbeit als Grundlage für die weitere Behandlung dieser Probleme auf den künftigen Theologischen Kongressen dienen wird.

2) Der Kongress sieht die Notwendigkeit der Kodifizierung der Kanones ein und äussert den heiligen orthodoxen Kirchen gegenüber den Wunsch, eine Kommission von Kanonisten der Theologischen Fakultäten durch das Oekumenische Patriarchat einzusetzen, die diese Arbeit übernehmen soll, um sie dann den heiligen Kirchen zur Sanktionierung vorzulegen.

3) Der Kongress erkennt die Zweckmässigkeit einer einheitlichen Redaktion der liturgischen Bücher an und spricht den heiligen orthodoxen Kirchen gegenüber den Wunsch aus, eine Kommission von Professoren der Theologischen Fakultäten durch das Oekumenische Patriarchat einzusetzen, die sich mit der Bearbeitung der liturgischen Bücher beschäftigt. Ihr Ergebnis soll dann ebenfalls den heiligen Kirchen zur Sanktionierung vorgelegt worden.

4) Der Kongress hält es für dringend nötig, dass eine orthodoxe theologische Zeitschrift erscheint, und bittet auf Grund der für diesen Zweck angebotenen Gabe S. E. des Metropoliten von Zernauti (Rumänien) (1) die heiligen orthodoxen Kirchen, die hierfür notwendigen finanziellen Mittel zur Verfügung zu stellen (2) zur Verwirklichung dieses für Kirche und Theologie gleichwichtigen Unternehmens.

5) Zuletzt spricht der Kongress seinen Wunsch aus, dass unter den orthodoxen Theologischen Fakultäten ein enger Kontakt entstehen möge,

---

(1) Der Metropolit von Çernauţi Mgr. Vissarion hat telegraphisch dem Kongresse die Summe von 50.000 Rum. Lei angeboten, die den Anfang des nötigen Kapitals für die Herausgabe der Zeitschrift bilden.

(2) Bis zur Einberufung des II. Kongresses in Bukarest wird man sich zu diesen Zweck an das Organisations Komitee des I. Kongresses Athen (Theologische Fakultät.) wenden.

der auch in Gastvorträgen ihrer Professoren und eventuell auch im Austausch von Studenten seinen Ausdruck finden soll.

6) Zur Erhaltung und zum Aufbau der brüderlichen Gemeinschaft bestimmt der Kongress den Tag der drei grossen ökumenischen Lehrer: Basilius d. Gr., Gregorius des Theologen und Johannes Chrysostomus als den Tag des gemeinsamen Gebets und Dankes aller Theologischen Fakultäten.

7) Indem der Kongress in der ökumenischen Arbeit für die Einheit der Kirche und für praktisches Christentum einen erfreulichen Ausdruck sieht für das Erwachen eines neuen Interesses an Kirche und Theologie, begrüsst er diese Bewegung und versichert, dass er bereit ist, an diesem Werk im orthodoxen Geiste mitzuarbeiten.

8) Der Kongress spricht der verfolgten russischen Märtyrerkirche seine herzliche Anteilnahme aus, ferner allen denen, die für den christlichen Glauben in neuerer Zeit Zeugnis ablegen müssen. Er ist der festen Ueberzeugung, dass die Kirche aus diesem Kampfe siegreich hervorgehen wird.

9) Der Kongress bestimmt, dass der II. Kongress für Orthodoxe Theologie im Jahre 1939 in Bukarest stattfinden soll. Er stellt für den II. Kongress folgende Themen auf:

1) Die Quellen des orthodoxen Glaubens:
   a) die heilige Schrift.
   b) die heilige Tradition.
2) Die soziale Aufgabe der Kirche.

Andere von einzelnen Professoren vorgeschlagene Themen werden auf dem Kongress ebenfalls verhandelt, wenn die betreffenden Referate drei Monate vor der Einberufung dem Organisationskomite eingereicht werden, das sich das Recht der Entscheidung hierüber vorbehält.

Après la lecture et le vote à l'unanimité des résolutions, le Président du Congrès, M. H. Alivisatos, monta à la tribune et prononça le discours de clôture du Congrès.

DISCOURS DE CLOTURE DU PRÉSIDENT DU CONGRÈS M. LE PROFESSEUR HAMILCAR S. ALIVISATOS

PROFESSEUR DE DROIT CANON

Μακαριώτατε,
Κυρίαι καὶ Κύριοι,

Μετὰ ὡραίαν ἐγκάρδιον καὶ ἀληθῶς ἐμβριθῆ ἐπιστημονικὴν συνεργασίαν ἐφθάσαμεν αἰσίως εἰς τὸ πέρας τῶν ἐργασιῶν τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας. Δόξαν δ' ἀναπέμπω ἐξ ὀνόματος πάντων ἡμῶν τῷ παντοδυνάμῳ καὶ πανσόφῳ ἐν Τριάδι Θεῷ διά τε τὴν πραγματοποίησιν τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου καὶ διὰ τὴν κατὰ τὴν πρώτην αὐτοῦ συνέλευσιν ἐπιτελεσθεῖσαν σπουδαιοτάτην ἐργασίαν καὶ τὴν σημαντικὴν ἀπαρχὴν συνεργασίας πασῶν τῶν ὀρθοδόξων θεολογικῶν δυνάμεων.

Παρὰ δὲ τὸ γεγονὸς, ὅτι ὡς καὶ ἀνεμένετο, δὲν ἐξηντλήσαμεν ὁλόκληρον τὸ

Monseigneur,
Mesdames, Messieurs,

Après une belle collaboration scientifique, sincèrement cordiale et vraiment sérieuse, nous voici heureusement arrivés au terme des travaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes. Je rends grâces, au nom de nous tous, au Seigneur Tout-puissant et Tout-sage pour la réalisation de ce Congrès, ainsi que pour le travail si important qui fut accompli en cette conférence, commencement de la collaboration de toutes les forces théologiques orthodoxes.

Bien que, comme je m'y attendais d'ailleurs, nous n'ayons pas épuisé notre programme, je suis certain que nous sommes tous pleinement satisfaits du travail accompli.

Comme nous l'avons maintes fois relevé, l'inscription au programme de tant de sujets si grands ne signifiait pas que ce premier Congrès devait expédier toute cette matière, de richesse vraiment exceptionnelle, que nous avions sous les yeux. Certains sujets, précisément à cause de leur grand nombre, ont été laissés de côté, à notre vif regret, malgré leur importance: par exemple l'instruction religieuse. Nous les avons cependant inscrits au programme, parce que nous voulions donner aux Théologiens non orthodoxes l'impression très claire que nous, Théologiens Orthodoxes, rassemblés dans un but commun pour la première fois durant cette nouvelle période de l'histoire de l'Église, qui commence sûrement depuis le début du 20e siècle grâce aux tendances et aux efforts pour l'union, nous avons, indépendamment de leur solution, la pleine conscience des grands problèmes qui occupent nécessairement et doivent occuper l'Orthodoxie.

Il est évident qu'il était impossible de discuter et de résoudre en une seule et unique séance de quelques heures des problèmes aussi nombreux, aussi impor-

πρὸ ἡμῶν πρόγραμμα, εἶμαι βέβαιος, ὅτι εἴμεθα πλήρως ἱκανοποιημένοι ἐκ τῆς γενομένης ἐργασίας.

Ὡς κατ' ἐπανάληψιν ἐτονίσαμεν, ἡ ἀναγραφὴ τοσούτων καὶ τοιούτων ἐν τῷ προγράμματι θεμάτων δὲν εἶχε τὴν ἔννοιαν τῆς ὑπὸ τοῦ Α' Συνεδρίου πλήρους ἐπεξεργασίας ὁλοκλήρου τοῦ ἀληθῶς ὑπερπλουσίου ὑλικοῦ, τὸ ὁποῖον ἐτέθη δι' αὐτοῦ ὑπ' ὄψει μας. Ἡ παράθεσις τοῦ ἀληθῶς πλουσιωτάτου καταλόγου τῶν θεμάτων, μερικὰ τῶν ὁποίων, ὡς τὸ τῆς θρησκευτικῆς ἐκπαιδεύσεως, παρὰ τὴν σπουδαιότητα αὐτῶν, ἀκριβῶς διὰ τὸ πλῆθος τῶν λοιπῶν παρελείφθησαν, εἶχε πρὸ παντὸς τὴν ἔννοιαν τῆς σαφοῦς πρός τε τοὺς ἡμετέρους καὶ ξένους δηλώσεως, ὅτι ἡμεῖς οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι τὸ πρῶτον νῦν κατὰ τὴν νέαν περίοδον τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, ἥτις ἀσφαλῶς ἄρχεται ἀπὸ τῶν ἀρχῶν τοῦ 20οῦ αἰῶνος διὰ τῶν ἑνωτικῶν τάσεων καὶ προσπαθειῶν, ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι ἔχομεν γνῶσιν καὶ πλήρη ἐπίγνωσιν καὶ συναίσθησιν τῶν μεγάλων προβλημάτων, τὰ ὁποῖα κατ' ἀνάγκην ἀπασχολοῦν καὶ ὀφείλουν ν' ἀπασχολοῦν τὴν Ὀρθοδοξίαν.

Εἶναι φανερὸν ὅτι ἡ συζήτησις καὶ ἡ λύσις τόσων σπουδαίων πολυπλόκων ἀλλὰ καὶ πολυπληθῶν προβλημάτων, τὰ ὁποῖα συνεσώρευσαν αἰῶνες καὶ σπουδαῖα ἐν τῷ μεταξὺ ἐπισυμβάντα ἱστορικὰ γεγονότα, ἀμεσωτέραν ἢ ἐμμεσωτέραν

---

tants, aussi compliqués, accumulés par les siècles et les évènements historiques survenus dans l'intervalle, et qui ont eu sur l'Eglise une influence directe ou indirecte.

L'organisation de notre Congrès, telle qu'elle fut arrêtée à Bucarest en Janvier dernier, prévoit une longue série de réunions périodiques. La discussion de tous ces problèmes aura lieu dans un avenir très prochain, et nous arriverons ainsi peu à peu à les étudier et à leur donner une solution aux Congrès qui vont suivre.

Par conséqnent, ce qu'il y a d'important dans ce premier Congrès qui vient de se clore, n'est pas que nous n'avons pas résolu les questions portées devant nous; mais qu'il y a eu un commencement de discussion et de solution de quelques-unes d'entre elles; bien plus, qu'il y a eu un commencement de réunion de tous les Théologiens orthodoxes, et que les Théologiens Orthodoxes de partout se sont réunis pour la première fois, remplis de zèle et d'esprit scientifique, et se sont sérieusement occupés des problèmes vitaux de leur Église. Ce qu'il y a d'important — et ce serait déjà assez, même si cette première réunion n'avait pas d'autre résultat — c'est que ce premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes a renversé les murs mitoyens qui séparaient notre Église en sections inaccessibles, et que, grâce à notre collaboration de quelques jours, nous avons tous compris le sens de ces paroles du Roi-Prophète: «Voici oh! que c'est une chose bonne, que c'est une chose agréable que les frères s'entretiennent ensemble!». (Ps. 132,1).

Un autre point également à noter c'est qu'il reste encore beaucoup de travail à expédier. Mais, bientôt (qu'est-ce en effet que l'espace de deux années?) nous nous réunirons de nouveau, d'après la décision qui a été prise, dans la belle capitale de la Roumanie, afin de poursuivre nos travaux et de continuer notre si importante collaboration.

Je suis heureux d'avoir vu rassemblés à Athènes les représentants les plus éminents de la pensée Théologique Orthodoxe. Et, plein d'affliction et de sympathie, je laisse mon esprit et mon cœur aller en ce moment vers la section de l'Orthodoxie la plus grande par le nombre, l'Église Russe qui, si elle n'était cruellement boule-

ἔχοντα ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἐπίδρασιν, δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ ἐπιτευχθῇ ἐξ ὁλοκλήρου διὰ μιᾶς μόνης, ὀλιγοώρου δέ, συσκέψεως.

Ἡ ὀργάνωσις τοῦ Συνεδρίου μας, ὡς αὕτη ἐγένετο ἐν Βουκουρεστίῳ κατὰ τὸν παρελθόντα Ἰανουάριον, προβλέπει μακρὰν σειρὰν περιοδικῶν συνελεύσεων, ἡ δὲ συζήτησις ὅλων ἐκείνων τῶν προβλημάτων θὰ λάβῃ χώραν κατ' αὐτάς, ἐπιτυγχανομένης μικρὸν κατὰ μικρὸν θετικῆς καὶ ἐμπεριστατωμένης μελέτης καὶ λύσεως αὐτῶν κατὰ τὰ ἑκάστοτε ἀκολουθοῦντα συνέδρια.

Τὸ σπουδαῖον λοιπὸν κατὰ τὸ λῆξαν ἤδη πρῶτον Συνέδριον δὲν εἶναι ὅτι δὲν ἐλύθησαν τὰ πρὸ ἡμῶν τεθέντα ζητήματα, ἀλλ' ὅτι ἐγένετο σπουδαία ἀπαρχὴ συζητήσεως καὶ λύσεως τινῶν ἐξ αὐτῶν καὶ ἀκόμη περισσότερον, ὅτι ἐγένετο ἡ πρώτη ἀρχὴ συγκεντρώσεως πάντων τῶν ὀρθοδόξων ἐπιστημόνων θεολόγων καὶ ὅτι διὰ πρώτην φορὰν συνῆλθον οἱ ἁπανταχοῦ ὀρθόδοξοι θεολόγοι πλήρεις πνεύματος καὶ ἐπιστημονικοῦ ζήλου, σπουδαίως ἀσχοληθέντες μὲ τὰ ζωτικώτερα προβλήματα τῆς ἐκκλησίας των. Τὸ σπουδαῖον εἶναι — καὶ εἶναι ἀρκετὸν ἂν καὶ αὐτὸ μόνον τὸ ἀποτέλεσμα εἶχεν ἡ πρώτη αὕτη συνέλευσις — ὅτι διὰ τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας κατερρίφθησαν οἱ τὴν ἐκκλησίαν μας εἰς διάφορα ἀπρόσιτα μέρη χωρίζοντες αὐτὴν μεσότοιχοι καὶ ὅτι διὰ τῆς ὀλιγοη-

---

versée par les ennemis de notre sainte foi, serait représentée ici par les nombreux et savants théologiens qui furent naguère l'ornement des Académies Théologiques de leur pays.

En ce moment solennel, ma pensée se porte avec joie vers les grands Théologiens des temps qui nous ont précédés. Ils ont travaillé dans des conditions pénibles et souvent très dures pour nous transmettre le flambeau Théologique Orthodoxe, afin qu'à notre tour, après l'avoir ravivé, nous le transmettions aux générations théologiques futures, continuant sans interruption la tradition vraiment vivante dans l'Église et dans la Théologie Orthodoxe. Eternelle soit la mémoire de ces devanciers, dont nous avons eu le bonheur d'être les successeurs et les chaînons de continuité entre eux et la génération théologique future.

Et maintenant je m'adresse à vous, chers Collègues, Membres du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes.

Comme président du Congrès, je remercie tous ceux qui, d'une manière quelconque, ont pris une initiative, ont travaillé et peiné pour réaliser cette réunion si belle et vraiment historique, notre organisation désormais si importante.

L'Orthodoxie, grâce à la collaboration dorénavant systématique et infrangible de la Théologie Orthodoxe, guidée par le Paraclet, l'esprit vivifiant qui demeure en l'Église, sera menée dans la voie que trace la conscience orthodoxe éclairée, vers une ère nouvelle de vie et d'action. La Théologie Orthodoxe, en pleine connaissance de ses forces et de ses obligations, ayant assez de confiance dans ses propres moyens, marchera de l'avant, grâce à cette étroite collaboration que nous avons inaugurée aujourd'hui, toujours fidèle à ses saines traditions, toujours allant de progrès en progrès, toujours professant la Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit.

A ce point de vue, je pense qu'il n'y a pas de paroles suffisantes pour exalter la signification de ce Congrès sous la forme de son organisation permanente et en raison des services éminents qu'il est appelé à rendre à notre Eglise. Je considère comme un devoir de vous remercier tous, Messieurs, de ce que, partis des confins de l'Orthodoxie, vous avez bien voulu venir en cette ville de la

μέρου ἡμῶν συνεργασίας ἀντελήφθημεν πλήρως τὴν ἔννοιαν τῶν ψαλμικῶν λόγων «ἰδοὺ δὴ τί καλὸν ἢ τί τερπνὸν ἀλλ' ἢ τὸ κατοικεῖν ἀδελφοὺς ἐπὶ τὸ αὐτό». (Ψαλμ. 132,1).

Εἶναι σπουδαῖον ἀκόμη ὅτι ἀπέμεινεν ἐργασία πολλὴ ἀδιεκπεραίωτος ἡ ὁποία πολὺ ταχέως (τί εἶναι τὸ διάστημα τῶν δύο ἐτῶν) θὰ μᾶς συγκεντρώσῃ καὶ πάλιν κατὰ τὴν ἤδη ληφθεῖσαν ἀπόφασιν εἰς τὴν ὡραίαν πρωτεύουσαν τοῦ ρουμανικοῦ κράτους πρὸς συνέχειαν τῆς ἐργασίας μας καὶ ἐξακολούθησιν τῆς τόσον σπουδαίας συνεργασίας μας.

Εἶμαι εὐτυχὴς διότι ἐν Ἀθήναις συνεκεντρώθησαν οἱ ἀριστεῖς τῆς θεολογικῆς σκέψεως, πλήρης δὲ λύπης καὶ συμπαθείας στρέφω τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν μου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην πρὸς τὸ ἀριθμητικῶς μέγιστον τμῆμα τῆς Ὀρθοδοξίας, τὴν ρωσσικὴν ἐκκλησίαν, ἥτις, ἂν δὲν ἐχειμάζετο δεινῶς ὑπὸ τῶν πολεμίων τῆς ἁγιωτάτης ἡμῶν πίστεως, θὰ ἀντεπροσωπεύετο ἐνταῦθα ὑπὸ πολλῶν καὶ σοφῶν θεολόγων οἵτινες ἐκόσμουν ἄλλοτε τὰς σπουδαίας ρωσσικὰς θεολογικὰς ἀκαδημίας.

Ἡδέως ἀναμιμνήσκομαι, κατὰ τὴν ἱερὰν ταύτην στιγμήν, τῶν μεγάλων θεολόγων τῆς παρελθούσης καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν καθόλου ἐποχῶν, οἱ ὁποῖοι ὑπὸ δεινὰς

---

philosophie ancienne, chaire de la pensée théologique grecque, pour apporter vos lumières théologiques et contribuer, par votre collaboration et vos discussions avec nous, au renforcement de la Théologie Orthodoxe moderne. Veuillez, chers Collègues, quand vous aurez regagné vos foyers, transmettre à vos Facultés les salutations de la Théologie hellénique.

Je prie S. M. le Roi des Hellènes Georges II, qui a daigné accorder son haut patronage à ce Congrès, d'agréer mes chaleureux remerciements pour l'important encouragement moral qu'il nous a donné.

Je remercie de tout cœur S. S. le Patriarche Œcuménique, S. B. l'Archevêque d'Athènes, tous les Patriarches et Prélats des Églises Orthodoxes autocéphales qui ont, dès le début, entouré notre Congrès de leur faveur et qui, par leurs représentants et leurs lettres, se sont empressés de bénir notre œuvre, de s'associer à notre conception sur la nécessité de notre collaboration. Je remercie tout spécialement l'Église de Grèce qui a, par ses allocations, contribué au succès de notre œuvre. Je désire donner à l'Église, en la personne des représentants ici présents de l'Église pastorale, que je remercie d'avoir suivi avec tant d'intérêt les travaux de notre Congrès, l'assurance que, comme je l'ai dit au début du Congrès, comme cela fut démontré au cours de nos travaux, et comme cela est à jamais absolument vrai, la Théologie Orthodoxe n'a d'autre objectif que de servir l'Église, ainsi qu'elle l'a toujours fait dans le passé.

Je remercie sincèrement le Gouvernement Hellénique qui s'est, dès le début, intéressé à notre organisation et à notre Congrès et lui a accordé une allocation généreuse, qui a permis de donner corps à l'idée depuis longtemps existante.

Je remercie tout spécialement les chers Collègues étrangers non orthodoxes, visiteurs et observateurs du Congrès, pour l'intérêt soutenu avec lequel ils ont suivi nos travaux. Je désire les assurer, en leur qualité de représentants des Églises non Orthodoxes, que la Théologie Orthodoxe suit avec intérêt les progrès de la science théologique qui s'accomplissent dans leurs propres milieux. Ces progrès aussi contribueront dans une grande mesure à aplanir la voie de l'entente

πολλάκις καὶ δυσχερεστάτας συνθήκας ἐργασθέντες, παρέδωκαν εἰς ἡμᾶς τὴν ὀρθόδοξον θεολογικὴν δᾶδα ἵνα, σπουδαίως ταύτην κατὰ τὸ Συνέδριον τοῦτο ἀναζωπυρήσαντες καὶ ἀναζωογονήσαντες, παραδώσωμεν αὐτὴν εἰς τὰς νεωτέρας ἡμῶν καὶ ἐπερχομένας θεολογικὰς γενεάς, πρὸς ἀδιάκοπον ἐξακολούθησιν τῆς ἀληθῶς ζώσης ἐν τῇ 'Ορθοδόξῳ 'Εκκλησίᾳ καὶ Θεολογίᾳ παραδόσεως. Αἰωνία ἡ μνήμη τῶν ἀοιδίμων τούτων προκατόχων ἡμῶν, ὧν ἡμεῖς ηὐτυχήσαμεν νὰ εἴμεθα διάδοχοι καὶ κρίκοι συνεχείας μεταξὺ ἐκείνων καὶ τῆς μελλούσης θεολογικῆς γενεᾶς.

Καὶ ἤδη στρέφω τὸν λόγον πρὸς ὑμᾶς, ἀγαπητοὶ συνάδελφοι, τὰ μέλη τοῦ Α' ἐν 'Αθήναις Συνεδρίου τῆς 'Ορθοδόξου Θεολογίας.

'Ως πρόεδρος τοῦ Συνεδρίου εὐχαριστῶ πάντας τοὺς ὁπωσδήποτε σχόντας τὴν πρωτοβουλίαν καὶ τοὺς ὁπωσδήποτε ἐργασθέντας καὶ κοπιάσαντας διὰ τὴν πραγματοποίησιν τῆς ὡραίας αὐτῆς καὶ ἀληθῶς ἱστορικῆς συγκεντρώσεως καὶ τῆς σπουδαιοτάτης ἀπὸ τοῦ νῦν ὀργανώσεώς μας.

'Η 'Ορθοδοξία διὰ τῆς ἀρρήκτου καὶ συστηματικῆς πλέον συνεργασίας τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας ὑπὸ τὴν ὁδηγίαν τοῦ ἐν τῇ 'Εκκλησίᾳ ἐνοικοῦντος παρακλήτου καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος, θὰ καθοδηγῆται πρὸς τὴν ὀρθὴν καὶ ὑπὸ τῆς πεφωτισμένης ὀρθοδόξου συνειδήσεως χαρασσομένην κατεύθυνσιν πρὸς ἀνάδειξιν

---

mutuelle, qui, dans un avenir très lointain peut-être mais certain, mènera à l'union de toutes les Églises Chrétiennes, promise par le Seigneur (Jean, 27.11-1, 10, 18) et pour laquelle, ainsi que pour leur stabilité, notre Église ne cesse de prier.

Je remercie de tout cœur tous ceux qui ont contribué de n'importe quelle manière au succès de notre Congrès, soit par leur savante participation, soit par l'appui et le concours qu'ils ont apporté à notre œuvre, artisans principaux ou obscurs ouvriers, depuis les membres du premier Comité d'organisation à Bucarest et du Comité permanent d'Athènes, jusqu'aux secrétaires, dactylographes, guides, aides et surveillants qui, tous, chacun dans la mesure de sa participation, ont aidé grandement à la réussite du Congrès.

Enfin, considérant l'heureuse issue de notre collaboration et de notre réunion dans cette ville je prends congé de vous par cette salutation si pleine de signification, qui est en même temps grecque et purement chrétienne: «Χαίρετε», Soyez heureux en Dieu. Et j'exprime le ferme espoir que notre œuvre continuera sans entrave à Bucarest, où je souhaite de nous rencontrer de nouveau pour le bien et le progrès de l'Orthodoxie, toujours heureux dans le Seigneur.

SCHLUSSREDE VON Dr. D. HAMILCAR S. ALIVISATOS

PROFESSOR DES KONONISCHEN RECHTES, PRÄSIDENT DES KONGRESSES

Euere Hochwürden,
Meine Damen und Herren,

Nach einer schönen, herzlichen und ernsten wissenschaftlichen Zusammenarbeit sind wir nun glücklich am Ende der Verhandlungen des I. Athener Kongresses für Orthodoxe Theologie angelangt. Und in unser aller Namen preise ich den Allweisen Dreieinigen Gott und danke Ihm für das Zustandekommen des Kongresses und die während unserer ersten Versammlung geleistete höchst wichtige Arbeit wie auch für den so bedeutungsvollen Beginn eines Zusammenwirkens zwischen allen orthodoxen theologischen Kräften.

Trotz der Tatsache, dass das ganze ins Auge gefasste Programm, wie zu

νέας περιόδου ζωῆς καὶ δράσεως. Ἡ ὀρθόδοξος θεολογία, πλήρη συναίσθησιν καὶ συνείδησιν τῶν δυνάμεων καὶ ὑποχρεώσεών της ἔχουσα καὶ ἱκανῶς τὴν αὐτάρκειαν αὐτῆς ἐκτιμῶσα, θὰ χωρῇ διὰ τῆς σήμερον ἐγκαινιασθείσης στενῆς ταύτης συνεργασίας, ταῖς παραδόσεσιν αὐτῆς ἀείποτε στοιχοῦσα, ἀπὸ προόδου εἰς πρόοδον, θεολογοῦσα τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Ἀπὸ τῆς ἀπόψεως ταύτης φρονῶ ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἱκανοὶ λόγοι διὰ νὰ ἐξαρθῇ ἡ σημασία τοῦ Συνεδρίου ὑπὸ τὴν μορφὴν τῆς συνεχοῦς αὐτοῦ ὀργανώσεως καὶ λόγῳ τῶν ὑψίστων ὑπηρεσιῶν τὰς ὁποίας πρόκειται νὰ προσφέρῃ εἰς τὴν ἐκκλησίαν μας. Καθῆκόν μου θεωρῶ νὰ εὐχαριστήσω πάντας ὑμᾶς, Κύριοι, διότι ἐκκινήσαντες ἐκ τῶν περάτων τῆς Ὀρθοδοξίας ἤλθατε προθύμως εἰς τὴν πόλιν ταύτην τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας καὶ τὴν ἕδραν τῆς ἑλληνικῆς θεολογικῆς σκέψεως διὰ νὰ φέρητε τὰ θεολογικὰ φῶτά σας καὶ συντελέσητε ἐν τῇ μεθ᾽ ἡμῶν συζητήσει καὶ ἀναστροφῇ εἰς τὴν ἐνίσχυσιν τῆς νεωτέρας ὀρθοδόξου θεολογίας. Σᾶς παρακαλῶ δὲ ἐπιστρέφοντες μὴ λείψητε νὰ μεταδώσητε εἰς τὰς σχολάς σας τοὺς ἀδελφικοὺς χαιρετισμοὺς τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας.

Θερμῶς εὐχαριστῶ τὴν Α. Μ. τὸν Βασιλέα τῶν Ἑλλήνων Γεώργιον τὸν Β',

---

erwarten war, nicht vollständig durchgearbeitet werden konnte, bin ich sicher, dass wir alle mit der geleisteten Arbeit zufrieden sein können.

Wie wir wiederholt betont haben, war bei der Aufstellung eines so vielgestaltigen Programms nicht etwa gemeint, dass der ganze reichhaltige Stoff zu einer gründlichen Bearbeitung durch den ersten Kongress gelangen sollte. Die Vorlegung einer so reichen Zusammenstellung von Erörterungsgegenständen, deren einige wie derjenige des theologishen Unterrichts, trotz ihrer Bedeutung in Anbetracht des überlasteten Programms ausgelassen werden mussten, hatte vor allem den Zweck, den unseren und den Fremden klar zu zeigen, dass wir orthodoxen Theologen uns der grossen Probleme bewusst sind, welche die orthodoxe Welt notwendigerweise beschäftigen. Wir sind zum ersten Male in der neuen Periode der Geschichte der Kirche zusammengekommen, die offenkundig mit den am Anfang des 20. Jahrhunderts auftretenden Wiedervereinigungsbestrebungen beginnt.

Es ist offenbar, dass die Erörterung und Lösung der wichtigen und komplizierten und dazu so manigfachen Probleme, welche uns die Jahrhunderte vererbt und mittlerweile eingetretene wichtige geschichtliche Begebenheiten neu gestellt haben, nicht in einer einzigen und so kurzen Beratung erzielt werden konnten.

Von dem im Januar 1936 in Bukarest zusammengetretenen Organisationskomitee unseres Kongresses wurde eine Reihe periodisch wiederkehrender Versammlungen vorgesehen. In diesen Ver-ammlungen soll die Erörterung aller dieser Probleme statfinden, indem sie nach und nach auf den einzelnen aufeinanderfolgenden Kongressen zu einer eingehenden Prüfung gelangen sollen.

Wichtig ist nicht, dass auf diesem ersten Kongress die verschiedenen uns vorliegenden Probleme noch nicht gelöst werden konnten, sondern dass mit der Erörterung einiger derselben wenigstens begonnen wurde. Wichtig ist ferner, dass mit diesem Kongress ein Anfang zur Konzentrierung der akademischen Welt der orthodoxen Theologie gemacht wurde und dass die überall auf der Welt befindlichen orthodoxen Theologen zum ersten Mal nun zussammengetreten sind, und zwar von religiösem und wissenschaftlichem Eifer beseelt, um sich mit den leben-

δστις εὐδοκήσας νὰ θέσῃ ὑπὸ τὴν ὑψηλὴν αὐτοῦ προστασίαν τὸ Συνέδριόν μας, σπουδαίαν ἔδωκεν αὐτῷ ἠθικὴν ἐνίσχυσιν.

Εὐχαριστίας θερμὰς ἀπευθύνω πρός τε τὸν Παναγιώτατον Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην, τὸν Μακαριώτατον Ἀρχιεπίσκοπον Ἀθηνῶν καὶ τοὺς λοιποὺς Πατριάρχας καὶ Ἀρχηγοὺς τῶν αὐτοκεφάλων ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν, οἱ ὁποῖοι εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς περιέβαλον διὰ στοργῆς τὸ Συνέδριόν μας καὶ ἐκινήθησαν διὰ τῶν ἀντιπροσώπων καὶ τῶν γραμμάτων των νὰ ἐπευλογήσωσι τὸ ἔργον μας καὶ νὰ συμμερισθῶσι διὰ τῶν ἐκδηλώσεών των τὴν ἀνάγκην τῆς συνεργασίας μας. Ἰδιαιτέρως εὐχαριστῶ τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ἑλλάδος, ἥτις γενναίως ἐπεχορήγησε τὴν ὀργάνωσίν μας πρὸς ἐπιτυχίαν τοῦ σκοποῦ αὐτῆς. Ἐπιθυμῶ δὲ ἐν τῷ προσώπῳ τῶν παρισταμένων ἀντιπροσώπων τῆς ποιμαινούσης Ἐκκλησίας, τοὺς ὁποίους εὐχαριστῶ διὰ τὴν μετὰ ζωηροῦ ἐνδιαφέροντος παρακολούθησιν τῶν ἐργασιῶν τοῦ Συνεδρίου μας, νὰ διαβεβαιώσω τὴν Ἐκκλησίαν, ὅτι, ὡς ἐν ἀρχῇ τοῦ Συνεδρίου εἶπον καὶ ὡς κατὰ τὴν διάρκειαν τῶν ἐργασιῶν αὐτοῦ ἐδείχθη καὶ ὡς εἶναι ἀπολύτως βέβαιον εἰς τὸ διηνεκές, ἡ ὀρθόδοξος θεολογία οὐδὲν ἄλλο προτίθεται καὶ θέλει ἢ νὰ ἐξυπηρετῇ, ὡς καὶ πάντοτε κατὰ τὸ παρελθόν, τὴν Ἐκκλησίαν.

---

digen Problemen ihrer Kirche zu befassen. Entscheidend aber ist, dass durch diesen ersten Athener Kongress der orthodoxen Theologie die Mauern gestürzt sind, die unsere Kirche an verschiedenen Stellen trennten, und dass wir durch unsere kurze Zusammenarbeit der Bedeutung des Psalmworts vollkommen inne geworden sind: «Siehe, wie fein und lieblich ist es, dass Brüder einträchtig beieinander wohnen» (Psalm. 132,1).

Wichtig ist ferner das Ergebnis, dass uns viel unverrichtete Arbeit geblieben ist, und diese wird uns, wie schon beschlossen, sehr bald (was sind zwei Jahre!) in der schönen Hauptstadt des Rumänischen Reiches zur Fortsetzung unserer bedeutungsvollen Zusammenarbeit wieder zusammenführen.

Ich bin glücklich, dass die Grössen des theologischen Denkens sich in Athen versammeln durften, und voll Wehmut und Sympathie richte ich in dieser Stunde Herz und Sinn auf den zahlenmässig grössten Teil der Orthodoxie, die Russische Kirche, welche — wäre sie nicht von arger Not durch die Widersacher unseres heiligsten Glaubens bedrängt — durch viele jener weisen Theologen hier vertreten sein müsste, die früher die bedeutenden theologischen Akademien Russlands zierten.

Besonders gedenke ich in diesem heiligen Augenblick auch der grossen Theologen der Vergangenheit, die unter höchst schwierigen und oft furchtbaren Verhältnissen arbeiten mussten, um uns die Fackel der orthodoxen Theologie zu übergeben. Wir haben sie auf diesem Kongress zu neuem Leben entfacht, um sie den kommenden theologischen Geschlechtern zur ununterbrochenen Fortsetzung der in der orthodoxen Kirche und Theologie lebendigen Tradition weiterzugeben. Ewig sei das Andenken dieser unserer hochgepriesenen Vorläufer, deren Nachfolger und Verbindungsglieder zwischen ihnen und der kommenden theologischen Generation zu sein wir uns glücklich schätzen.

Und nun wende ich mich an Sie, liebe Kollegen und Mitglieder des I. Kongresses für Orthodoxe Theologie in Athen!

Als Vorsitzender des Kongresses möchte ich vorerst allen denjenigen danken, die sich in irgendwelcher Weise in die Initiative für diese schöne und wahrhaft

Εὐχαριστῶ θερμῶς τὴν σεβαστὴν ἑλληνικὴν κυβέρνησιν, ἥτις ἀπὸ τῆς πρώτης στιγμῆς περιέβαλε διὰ στοργῆς τὸ Συνέδριον καὶ τὴν ὀργάνωσίν μας καὶ γενναίως ἐπεχορήγησεν αὐτὴν διὰ νὰ καταστῇ πραγματικότης ἡ ἀπὸ μακροῦ χρόνου ὑφισταμένη ἰδέα.

Ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ κ. Πρυτάνεως εὐχαριστῶ ἐγκαρδίως καὶ τὸ Πανεπιστήμιον διὰ τὴν τόσον θερμὴν δεξίωσιν καὶ ξενίαν, ὧν ἐν τοῖς κόλποις του ἠξίωσε τὸ ἡμέτερον Συνέδριον.

Ἰδιαιτέρως εὐχαριστῶ τοὺς ἀγαπητοὺς μὴ ὀρθοδόξους ξένους συναδέλφους ἐπισκέπτας καὶ παρατηρητὰς τοῦ Συνεδρίου μας διὰ τὸ ἀδιάπτωτον ἐνδιαφέρον των μεθ' οὗ παρηκολούθησαν τὰς ἐργασίας αὐτοῦ καὶ ἐπιθυμῶ, ὡς ἐκπροσωποῦντας τὰς μὴ ὀρθοδόξους ἐκκλησίας, νὰ διαβεβαιώσω αὐτοὺς ὅτι ἡ ὀρθόδοξος θεολογία μετ' ἐνδιαφέροντος παρακολουθεῖ τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῶν περιβάλλοντι ἐπιτυγχανομένην πρόοδον τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης καὶ ὅτι καὶ ἡ ἰδική της πρόοδος σπουδαίως θέλει συντελέσει εἰς τὴν προλείανσιν τῆς ὁδοῦ τῆς ἀμοιβαίας συνεννοήσεως, ἥτις θέλει, ἐν ἀπωτάτῳ μέν, ἀλλὰ βεβαίῳ μέλλοντι, ὁδηγήσῃ εἰς τὴν ἕνωσιν πασῶν τῶν χριστιανικῶν ἐκκλησιῶν, ἥτις ἀποτελεῖ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ

---

geschichtliche Versammlung teilen und zur Verwirklichung derselben und unseres wichtigen Programms beigetragen haben.

Durch das vereinbarte und systematische Zusammenarbeiten der orthodoxen Theologie unter der unserer Kirche innewohnenden Parakletus, des lebenspendenden Geistes, wird die Orthodoxie auf die von dem erleuchteten orthodoxen Bewusstsein vorgezeichnete wahre Wegrichtung zur Entstehung einer neuen Lebensperiode und einer neuen Wirksamkeit geführt werden. Ihrer Kraft und ihrer Verpflichtungen voll bewusst und ihre eigenen Grenzen klar erkennend wird die orthodoxe Theologie durch die enge Zusammenarbeit, die in diesen Tagen ihre Weihe erhalten hat, in stetigem Vorwärtsschreiten ihren Traditionen leben und in treuer theologischer Arbeit bemüht sein, das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit lehrend zu erklären. Von diesem Gesichtspunkt aus denke ich, braucht man bei der Bedeutung unseres Werkes keine Gründe mehr anzuführen, um die hohen Dienste, die der Kongress unserer Kirche leisten soll, noch besonders hervorzuheben.

Ich halte es, meine Herren, für meine Pflicht, Ihnen allen dafür zu danken, dass Sie aus allen Gegenden der orthodoxen Welt kommend sich bereitwillig in dieser Stadt der alten Philosophie, dem Sitz des griechischen theologischen Denkens, eingefunden haben, um Ihr theologisches Wissen darzubieten und in friedlicher Erörterung mit uns sich für die Stärkung der neueren orthodoxen Theologie einzusetzen.

Tiefen Dank sage ich Seiner Majestät, dem König von Griechenland, Georg II., dass Er unsern Kongress unter Seinen hohen Schutz zu nehmen geruhte und ihm dadurch ein so bedeutsames Ansehen gegeben hat.

Dank sage ich auch Seiner Heiligkeit dem Oekumenischen Patriarchen, Seiner Hochwürden dem Erzbischof von Athen, wie auch den übrigen Patriarchen und Oberhäuptern der autokephalen orthodoxen Kirchen, die unsern Kongress von Anbeginn mit Liebe umgeben haben, durch ihre Vertreter und ihre Weisheit unser Werk gesegnet und sich durch ihre Erklärungen der Notwendigkeit unseres Zusammenarbeitens angeschlossen haben. Und besonders danke ich der Kirche Griechenlands, die durch ihre finanzielle Unterstützung unserem Organisationskomitee zur Erreichung seines Zieles verholfen hat. Und ich wünsche der Kirche,

Κυρίου καὶ ὑπὲρ ἧς καὶ τῆς εὐσταθείας τῶν ὁποίων ἀκοιμήτως εὔχεται ἡ ἡμετέρα ἐκκλησία.

Εὐχαριστίας θερμὰς ἀπευθύνω καὶ πρὸς πάντας τοὺς ὁπωσδήποτε συντελέσαντας εἰς τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ Συνεδρίου μας, εἴτε διὰ τῆς σοφῆς ἐπιστημονικῆς αὐτῶν συμμετοχῆς, εἴτε διὰ τῆς ἐμφανοῦς καὶ ἀφανοῦς ὑποστηρίξεως καὶ συνδρομῆς τοῦ ἔργου μας, ἀπὸ τῶν μελῶν τῆς πρώτης ἐν Βουκουρεστίῳ ὀργανωτικῆς ἐπιτροπῆς καὶ τῆς μονίμου ἐπιτροπῆς τῶν Ἀθηνῶν μέχρι καὶ τῶν γραμματέων, δακτυλογράφων, ξεναγῶν βοηθῶν καὶ ἐπιμελητῶν οἱ ὁποῖοι πάντες, ἕκαστος κατὰ τὸ μέτρον τῆς συμμετοχῆς του, ἐβοήθησαν σπουδαίως καὶ συνετέλεσαν εἰς τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ Συνεδρίου.

Ἐν τέλει πρὸς τὸ αἴσιον πέρας τῆς τωρινῆς ἡμῶν συνεργασίας καὶ συγκεντρώσεως ἀποβλέπων ἀποχαιρετῶ ὑμᾶς διὰ τοῦ τόσα σημαίνοντος ἑλληνικοῦ ἀλλὰ καὶ καθαρῶς χριστιανικοῦ χαιρετισμοῦ «*χαίρετε*» καὶ δὴ ἐν Κυρίῳ, βεβαίαν ἐκφράζων τὴν ἐλπίδα τῆς ἀδιαταράκτου ἐξακολουθήσεως τοῦ ἔργου ἡμῶν ἐν Βουκουρεστίῳ ὅπου εὔχομαι νὰ συναντηθῶμεν καὶ πάλιν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς προόδου τῆς Ὀρθοδοξίας *χαίροντες* πάντοτε ἐν Κυρίῳ.

---

vertreten durch die anwesende Geistlichkeit, der ich für ihre lebhafte Anteilnahme an den Arbeiten unseres Kongresses ebenfalls danke, versichern zu dürfen, dass die orthodoxe Theologie, wie ich zu Beginn des Kongresses sagte und wie es sich während unserer Sitzungen auch erwiesen hat, nichts anderes will, als der Kirche dienen, wie es bisher gewesen ist und immer bleiben soll.

Dank sage ich ferner der hohen Griechischen Regierung, die unser Komitee und unseren Kongress vom ersten Augenblick an freundlich gefördert und finanziell unterstützt hat, damit der seit langem bestehende Gedanke zur Wirklichkeit werden konnte.

Besonders danke ich den verehrten fremden nicht-orthodoxen Kollegen, Besuchern und Beobachtern des Kongresses für das unermüdliche Interesse, mit dem sie die Arbeiten unseres Kongresses verfolgt haben, und ich möchte ihnen als den Vertretern der nicht-orthodoxen Kirchen versichern, dass die orthodoxe Theologie mit Interesse die in ihrer eigenen Umgebung sich vollziehenden Fortschritte in der theologischen Wissenschaft verfolgt und dass auch ihr eigener Fortschritt wesentlich dazu beitragen wird, den Weg zur gegenseitigen Verständigung zu ebnen, der —wenn auch in einer ferneren Zukunft—doch sicher einmal zur Verständigung aller Kirchen führen wird, wie Gottes Verheissung ist (Joh. 10, 16. 17, 11 und 21) und für die unsere Kirche unausgesetzt betet.

Dank sage ich schliesslich allen denjenigen, die sich in irgendwelcher Weise, sei es durch ihre in der Oeffentlichkeit oder in der Stille geleistete Unterstützung und Beihilfe um unser Werk verdient gemacht haben, angefangen von den Mitgliedern des ersten Organisationskomitees in Bukarest und des ständigen Athener Ausschusses bis zu den Sekretären, Maschinenschreibern, Fremdenführern und Assistenten, die alle, jeder an seinem Platz, nach Kräften mitgeholfen und zur erfolgreichen Durchführung des Kongresses beigetragen haben.

Und zum Schluss, von dem Gedanken an das gute Ende unserer Zusammenarbeit und Versammlung getragen, nehme ich von Ihnen Abschied mit dem bedeutungsvollen griechischen und zugleich christlichen Gruss: χαίρετε, «freuet euch», nämlich «im Herrn». Ich gebe meiner zuversichtlichen Hoffnung und meinem

A ce discours, le professeur Zankow préalablement désigné par les membres du Congrès répondit par l'allocution suivante:

ALLOCUTION DU PROFESSEUR ST. ZANKOW

Verehrter, Herr Vorsitzender!
Meine sehr geehrten Herrn Kollegen der Theologischen Fakultät in Athen!

Im Namen aller ausländischen Delegationen unseres Kongresses habe ich die ausserordentliche Ehre und die besondere Freude, Ihnen allen unseren innigsten Dank für alles, was Sie für das ausgezeichnete Zustandekommen des Kongresses so opferwillig geleistet haben, wie auch für das überaus freundliche Entgegenkommen, für Ihre warme Liebe uns allen gegenüber während der unvergesslichen Tage unseres Kongresses, in dieser so feierlichen Stunde des Abschlusses zum Ausdruck zu bringen.

Ich weiss wohl, wie viel Treue, tiefes Verständnis für die Aufgaben und für die Verantwortung der orthodoxen Theologie, der orthodoxen Kirche und der ganzen Christenheit gegenüber, wie viel Glauben, Entschlossenheit und Ausdauer notwendig waren, um dieses Wagnis der Organisation dieses Kongresses in Eurer ehrwürdigen Stadt der Predigt des Weltapostels, der Wirkungsstätte des heiligen Dyonisus Areopagita, der Bildungsstätte des heiligen Gregorius des Theologen und Basilius des Grossen, auf sich zu übernehmen. Die einigen wenigen Kollegen, die hier anwesend sind, unter denen der Gedanke entstand und der Entschluss zur Einberufung dieses Kongresses noch vor 14 Jahren auf einem internationalen christlichen Kongress in Kopenhagen, gefasst wurde, wissen genau, was für ein mühevoller Weg der Überwindung von unzähligen Schwierigkeiten der Verwirklichung dieses Entschlusses beschritten werden musste, um zuletzt zu der freien Übernahme der Organisation des Kongresses in Athen zu gelangen. Das war Ihrerseits wahrlich ein edles Wagnis, voll der Bewunderung damals, und des Dankes heute unsererseits.

Meine lieben Kollegen der Theologischen Fakultät in Athen! Wir sprechen Ihnen unseren verbindlichsten Dank aber nicht nur für Übernahme der Organisation, sondern auch für die ausgezeichnete, ja musterhafte Durchführung des ganzen Programms des Kongresses aus. Nur dank der festen, klugen liebevollen und ausdauernden Leitung unseres verehrten Vorzitzenden, meines langjährigen Freundes Herrn Professor Hamilkar Alivisatos, und Ihrer aller hingebenden mühevollen Arbeit, konnten wir die sachliche Arbeit unseres Kongresses zu dem glücklichen Ende bringen, vor welchem wir jetzt voll Zufriedenheit und Anerkennung stehen.

Wunsche Ausdruck, dass wir unser Werk in Bukarest ungetrübt fortsetzen und uns dort für das Wohl und Weitergedeihen der Orthodoxie in solcher Freude am Herrn wiedersehen mögen.

Wir danken Ihnen innigst zugleich auch für alle liebevollen Veranstaltungen während des Kongresses, um uns in nahe Verbindung mit den Führern des kirchlichen, staatlichen, theologischen und gesellschaftlichen Lebens von Athen zu bringen, wie auch um alle klassischen Sehenswürdigkeiten und die prachtvollen Schönheiten der Stadt und seiner Umgebung bis Korinth hin geniessen zu dürfen. So werden die Tage unseres Kongresses in Athen die reichsten an Arbeit und die unvergesslich angenehmsten an Erlebnissen in unserem Leben bleiben.

Wir sind ganz besonders gerührt, geehrt und angespornt von der Höchsten Protektion und Unterstützung, die unserem Kongresse so überaus wohlwollend von seiten S. M. des Königs der Hellenen Georg II. zuteil geworden ist, von der Hohen Anwesenheit bei der Eröffnung unseres Kongresses, wie auch von der denkwürdigen Erbedeutendsten Ereignisse in der Entwicklung der vereinigten orthodoxen theologischen Arbeit und überhaupt in der Geschichte des orthodoxen Ostens bleiben. Für das alles habe ich die seltene Ehre Seiner Majestät im Namen aller ausländischen Delegationen des Kongresses, den wärmsten und verbindlichsten Dank zum Ausdruck zu bringen.

Wir hatten in diesen Tagen auch die besondere Ehre und die Freude, in unserer Mitte, als unseren vornehmsten Kollegen, Seine Seligkeit den Hochwürdigsten Erzbischof von Athen und Metropoliten von ganz Griechenland, Herrn Chrysostomus zu haben. Wir wissen alle, wie viel ihm im besonderen für das ganze Gelingen unseres Kongresses zu verdanken ist. Wir sind auch von seiner anspornenden Arbeit auf dem Kongresse wie auch von seinem überaus liebevollen Entgegenkommen uns allen gegenüber auf das Tiefste gerührt. Deshalb sage ich auch Seiner Seligkeit unseren herzlichsten Dank, verbunden mit dem warmen Wunsche, dass der Hochwürdigste Herr Erzbischof noch lange, lange Jahre, in bester Gesundheit und Lebensfrische an der Spitze der orthodoxen Kirche Griechenlands und an der Spitze der erfolgreichen wissenschaftlichen Leistungen der griechischen Theologie stehen möge.

Wir ausländischen Delegierten waren alle in jeder Hinsicht auch von allen Spitzen und Stellen der kirchlichen und weltlichen Behörden in Athen mit Ehre, Hilfe und Liebe umgeben. Und wir danken Ihnen allen dafür auf das Innigste.

Meine verehrten und lieben Kollegen der Theologischen Fakultät in Athen!

Ich würde kein ganzer Dolmetsch meiner ausländischen Kollegen sein, wenn ich bei diesen Ihren hervorragenden Leistungen für die gute Organisation und für die so vielversprechende Abhaltung unseres ersten Kongresses, wie auch für Ihre warme Liebe uns allen gegenüber, am Schlusse meiner Dankesrede nicht ausriefe:

Es gedeihe segensvoll und glorreich auf viele und viele Jahre
— die teuere Theologische Fakultät zu Athen!
— die ehrwürdige Universität in Athen!
— und die heilige orthodoxe Kirche von Griechenland!

Après cette allocution, la clôture du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, fut proclamée au milieu des applaudissements et des acclamations.

DINER
OFFERT PAR S. B. L'ARCHEVÊQUE D'ATHÈNES

Le soir, à 9 heures, les membres du Congrès assistèrent à un dîner offert en leur honneur par S. B. Mgr Chryssostome, Archevêque d'Athènes.

Au dessert, Mgr Chryssostome adressa à ses hôtes l'allocution suivante:

ALLOCUTION DE Mgr CHRYSSOSTOME, ARCHEVÊQUE D'ATHÈNES

Χαίροντες δεξιούμεθα κατὰ τὴν ἑσπέραν ταύτην τοὺς τὸ Α' Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας συγκροτοῦντας σοφοὺς καὶ ἐπιφανεῖς τῆς Θεολογίας ταύτης μύστας. Τὸ λιτὸν δὲ τοῦτο δεῖπνον ὑπομιμνήσκει ἡμῖν τὰς «Ἀγάπας» τῶν πρώτων χριστιανῶν, τὰ δεῖπνα ἐκεῖνα ἅτινα οὕτως ἐκλήθησαν, ἅτε πρὸς τοῖς ἄλλοις τὴν ἀγάπην ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν πιστῶν ἀναπτύσσοντα. Ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς ἀγάπης ἡ περίσεμνος αὕτη τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων ὁμήγυρις ἡνωμένη, κοινὸν ἀνέλαβεν ἔργον, στοιχοῦσα τῷ λόγῳ τοῦ Ἀποστόλου Παύλου «ἡ γνῶσις φυσιοῖ ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ» (Α' Κορ. 8, 1). Ἔργον αὐτῆς κατέστησε τὴν μελέτην θεολογικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων «πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ» (Α' Κορ. 8, 7) κατὰ τὸν αὐτὸν μέγαν Ἀπόστολον ἐπὶ τῇ βάσει τῆς διδασκαλίας καὶ τῶν ἱερῶν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας παραδόσεων, καθοδηγουμένη ὑπὸ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἄνωθεν παρὰ τοῦ Οὐρανίου Πατρὸς τῶν φώτων κατερχομένης σοφίας. Αὕτη δέ, κατὰ τὸν Ἀπόστολον Ἰάκωβον, «πρῶτον μὲν ἁγνὴ ἐστὶν ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος καὶ ἀνυπόκριτος» (Ἰακ. 3, 17).

Οἱ μὲν λοιποὶ ἐπιστήμονες εὐδοκιμοῦσι, καλῶς μὲν ἀλλ' ἀντικειμενικῶς γινώσκοντες τὴν ἑαυτῶν ἐπιστήμην, πρὸς τὰ πορίσματα τῆς ὁποίας δύνανται νὰ ὦσι καὶ ἀδιάφοροι, ἀλλ' ὁ θεολόγος ὀφείλει νὰ προσοικειωθῇ τὸ περιεχόμενον τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ὥς τι ἴδιον καὶ ἀναφαίρετον κεφάλαιον τοῦ πνευματικοῦ αὐτοῦ κόσμου, ὀφείλει, οὕτως εἰπεῖν, νὰ ζῇ τὸ περιεχόμενον τῆς ἑαυτοῦ ἐπιστήμης καὶ νὰ ἐνθουσιᾷ ὑπὲρ αὐτοῦ. Διὰ τὸν θεολόγον ἡ πίστις προηγεῖται τῆς ἐρεύνης, διότι εἰς τὴν ἐπιστημονικὴν αὐτοῦ ἔρευναν ὁρμᾶται ἐκ τῶν ἐξ ἀποκαλύψεως δεδομένων ἀληθειῶν. Τοῦτο ἐξέφρασεν ὁ Ἀπόστολος Παῦλος διὰ τοῦ «πίστει νοοῦμεν» (Ἑβρ. 11, 13).

Διὰ τοῦτο ἀκριβῶς ἡ ὀρθόδοξος θεολογία παρέχει εὐρύτατον στάδιον εἰς τὸν θεολόγον ἐλευθέρας ἐρεύνης, ἀλλὰ δὲν ἀπομακρύνει αὐτὸν τῆς Ἐκκλησίας, ὡς πράττει ὁ Προτεσταντισμός, οὐδὲ καταπνίγει τὴν ἐλευθέραν ἔρευναν, ὡς ὁ Παπισμός. Θὰ ἠδυνάμεθα νὰ εἴπωμεν ὅτι ἡ ὀρθόδοξος θεολογία, ἔχουσα ὑπ' ὄψιν

ὅτι ἡ Ἐκκλησία εἶναι «στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας» (Α' Τιμ. 3, 15), ὑπῆρξε πάντοτε καὶ ἰδίᾳ ἀπὸ τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου τοῦ «πατρὸς τῆς ὀρθοδοξίας» καὶ τῶν λοιπῶν Πατέρων καὶ Διδασκάλων τοῦ Δ' αἰῶνος, ἐκκλησιαστικὴ θεολογία, ἔχει δὲ διαπιστωθῆ, ἐν πάσῃ περιόδῳ τῆς Ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας, τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ θεολογοῦντες περιέπιπτον εἰς πλάνας ὁσάκις ἀπεπειρῶντο νὰ ἐρευνήσωσι τὰ θεολογικὰ ζητήματα, ἔξω καὶ μακρὰν τῆς Ἐκκλησίας.

Εὐχόμεθα ὅπως μείνῃ ἀμετάβλητος ὁ ἐκκλησιαστικὸς χαρακτὴρ τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας καὶ ὅπως ἀποτελῇ αὕτη πάντοτε μεγάλην πνευματικὴν δύναμιν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ὅπως ἐργάζωνται οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι εἰς τὴν ἐνίσχυσιν καὶ ἀνάπτυξιν τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ θρησκευτικῆς καθόλου ζωῆς, διότι αἱ χριστιανικαὶ ἀλήθειαι προσλαμβάνουσι τὴν ἀξίαν καὶ σημασίαν των μόνον ἐφ' ὅσον ἐφαρμόζονται ἐν τῇ ζωῇ. Ὑμεῖς ἄλλως τε, κύριοι καθηγηταί, θὰ μορφώσητε τοὺς μέλλοντας Ἱεράρχας καὶ Ποιμένας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, τοὺς κήρυκας τοῦ Εὐαγγελίου καὶ τοὺς διδασκάλους τοῦ Λαοῦ, ὑμεῖς διὰ τῆς ἐπιστημονικῆς ὑμῶν ἐργασίας θὰ στηρίξητε τὸ ἔργον τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν μεγάλην αὐτῆς ἀποστολήν.

Τὸ πρῶτον Συνέδριον ὑμῶν ἀπέδειξεν ἤδη πόσον μεγάλη εἶναι ἡ ὠφέλεια ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συγκεντρώσεως τῶν ὀρθοδόξων θεολόγων καὶ συζητήσεως διαφόρων οὐχὶ ἁπλῶς θεωρητικῶν ἀλλὰ καὶ ζωτικῶν θεολογικῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων. Οἱ διοργανωταὶ τοῦ Συνεδρίου καὶ τὰ μέλη αὐτοῦ δύνανται νὰ ὦσιν ὑπερήφανοι διὰ τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ πρώτου τούτου θεολογικοῦ Συνεδρίου.

Αἰσθανόμεθα μεγάλην συγκίνησιν ἐκ τῆς συγκεντρώσεως τοιούτων καὶ τοσούτων θεολόγων ὀρθοδόξων καὶ δὴ Ῥώσσων θεολόγων, οἵτινες, παρὰ τὴν φοβερὰν καὶ ἀνεκδιήγητον δοκιμασίαν εἰς ἣν ὑπέβαλε τὴν μεγάλην των Πατρίδα ὁ Μπολσεβισμός, καὶ παρὰ τὰς βαρυτάτας συνθήκας, ὑφ' ἃς ζῶσιν ἐν τῇ ξένῃ, ἐξακολουθοῦσι μετ' ἀξιοθαυμάστου ζήλου καλλιεργοῦντες τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην καὶ συνεχίζοντες τὴν ῥωσσικὴν θεολογικὴν παράδοσιν.

Ἡ ἀμοιβαία ὑμῶν τῶν θεολόγων ἐπικοινωνία καὶ ἡ ἐν ἀγάπῃ συνεργασία θὰ προαγάγῃ μὲν τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην, ἀλλὰ καὶ θὰ ἐνισχύσῃ ἔτι μᾶλλον τοὺς ὑφισταμένους δεσμοὺς μεταξὺ τῶν ἐπὶ μέρους ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.

Στρέφομεν κατὰ τὰς στιγμὰς ταύτας τὸν νοῦν ἡμῶν πρὸς τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην, τὴν σεπτὴν πνευματικὴν κορυφὴν τῆς Ὀρθοδοξίας, ἧς τὸ ὑπὸ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων καὶ τῆς μακραίωνος ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας καθιερωθὲν κῦρος ἐν τῇ καθόλου Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ παραμένει ἀμείωτον, παρὰ πάσας τὰς ἐξωτερικὰς καιρικὰς μεταβολάς. Ἀπευθύνομεν ἐγκάρδιον χαιρετισμὸν πρὸς τοὺς λοιποὺς Προέδρους καὶ προϊσταμένους τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καί, εὐχόμενοι ὅπως ἡ εὐλογία αὐτῶν συνοδεύῃ πάντοτε τὰς ἐπιστημονικὰς ἐρεύνας καὶ ἐργασίας τῶν θεολόγων ἐπιστημόνων, θερμότατα συγχαίρομεν τὸν κ. Πρόεδρον καὶ τὰ μέλη τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας διὰ τὴν λίαν ἐπιτυχῆ διεξαγωγὴν τῶν ἐργασιῶν αὐτοῦ.

En réponse, M. Alivisatos, Président du Congrès, lut le toast suivant:

TOAST DU PROFESSEUR M. H. ALIVISATOS, PRÉSIDENT DU CONGRÈS

Μακαριώτατε,

Ἡ ἐκ μέρους ὑμῶν καὶ τῆς Ι. Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος πατρικὴ ὑποδοχὴ ἧς ἔτυχε τὸ Συνέδριόν μας καὶ τὸ ζωηρὸν ἐνδιαφέρον τὸ ὁποῖον ἀπὸ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐπεδείξατε διὰ τὴν σύγκλησιν καὶ ἐπιτυχίαν του, πληροῦσι τὴν καρδίαν μας εὐγνωμοσύνης πολλῆς. Ἐξ ὀνόματος δὲ τοῦ Συνεδρίου σᾶς παρακαλῶ νὰ δεχθῆτε θερμοτάτας τὰς εὐχαριστίας μας διὰ τὴν ἀγαθοτάτην τῆς Υ. Μ. καὶ ὁλοκλήρου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος διάθεσιν ἀπέναντί μας, χάρις εἰς τὴν ὁποίαν κατὰ μέγα μέρος ὀφείλεται ἡ ἐπιτυχία τοῦ Συνεδρίου μας, ὡς ἐπίσης καὶ διὰ τὴν ἀποψινὴν ὑποδοχὴν διὰ τῆς ὁποίας μᾶς τιμᾶτε.

Ἡ ἐκλογὴ τῶν Ἀθηνῶν ὡς ἕδρας τοῦ Α.' Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἦτο ὄντως ἐπιτυχεστάτη, διότι ἐκτὸς τῶν ἄλλων λόγων οἱ ὁποῖοι τὴν ἐπέβαλλον μεγίστην ἐνέχει σπουδαιότητα ἡ ὑπὸ τῶν Ὀρθοδόξων Θεολόγων, τὸ πρῶτον συνερχομένων, προσκύνησις τῶν ἰχνῶν τοῦ μεγάλου Ἀποστόλου τῶν Ἐθνῶν, ὅστις εἶναι καὶ ὁ θεμελιωτὴς τῆς θεοσώστου Ἀρχιεπισκοπῆς σας καὶ τοῦ ὁποίου αἱ ἐπιστολαὶ τὸ μέγιστον τμῆμα τῆς βάσεως τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης ἀποτελοῦσι. Οὐχὶ δὲ μικροτέρας σημασίας εἶναι ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις εἰς τὸν ἱερὸν τόπον, ὅπου ἐγεννήθη κατ' ἐξοχὴν ἡ φιλοσοφία ἡ τοσαύτας εἰς τὸν Χριστιανισμὸν ὑπηρεσίας προσενεγκοῦσα, καὶ εἰς τὸν τόπον ἐπὶ τέλους ὅπου ἐσπούδασαν καὶ ἐφωτίσθησαν πνευματικῶς οἱ μεγάλοι τῆς Ἐκκλησίας Πατέρες καὶ Διδάσκαλοι.

Ὡς θὰ ἀντελήφθητε, Μακαριώτατε, ἐξ ὅλων τοῦ Συνεδρίου τῶν πεπραγμένων, οἱ ὀρθόδοξοι θεολόγοι, τὸ πρῶτον ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι καὶ σοβαρῶς ἐπὶ τῶν ἀπασχολησάντων αὐτοὺς ζητημάτων διασκεψάμενοι, ὡς κύριον μέλημα καὶ σκοπὸν αὐτῶν ἔθεντο τοῦτο μὲν τὴν τῆς Ὀρθοδοξίας εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτῆς θέσιν καὶ λαμπρότητα ἔξαρσιν καὶ ἀποκατάστασιν, τοῦτο δὲ τὴν πλήρη τῆς Ὀρθοδόξου ἡμῶν Ἐκκλησίας ἐξυπηρέτησιν,

Ἀληθῶς δὲ δύναται νὰ θεωρηθῇ σπουδαῖον τὸ γεγονὸς τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου κατὰ τὴν ἀληθῶς μεταβατικὴν ταύτην τῆς Ἐκκλησίας μας περίοδον, καθ' ἣν παρατηρεῖται οὐ μόνον θετικὴ ἀναγέννησις τῶν θεολογικῶν γραμμάτων μὲ σαφεῖς καὶ καθωρισμένας πρὸς τὴν πατερικὴν θεολογικὴν ἰδεολογίαν κατευθύνσεις, ἀλλὰ καὶ σημαντικὴ ἄνοδος τοῦ μορφωτικοῦ ἐπιπέδου τῆς Ἐκκλησίας μας, ἥτις, μετὰ μακρὰν περίοδον καταπτώσεως ἐκ τῶν ἐξωτερικῶν συνθηκῶν καὶ ἀντιξόων ἐπιδράσεων ἐπιβληθεῖσαν, ἀριθμεῖ σήμερον ὄχι μόνον εἰς τὰς τάξεις τῶν θεολόγων, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰς τάξεις τῆς Ἱεραρχίας καὶ τοῦ κλήρου, λογίους καὶ σοφοὺς κληρικοὺς καὶ Ἱεράρχας ὡς οἱ κατὰ τὸ γεῦμα τοῦτο παρακαθήμενοι ἔχοντες ἐπὶ κεφαλῆς τὴν Υ. Μ. ἧς ἡ ἐν τῇ θεολογικῇ ἐπιστήμῃ θέσις εἶναι καὶ πολὺ πέραν τοῦ ὁρίζοντος τῆς ἑλληνικῆς θεολογίας γνωστή. Ἡ ἐν τῷ συνεδρίῳ συζήτησις ἐπὶ τῶν ἀπασχολησάντων ἡμᾶς ζητημάτων ἔδειξεν ὅτι ἡ Ὀρθόδοξος

Ἐκκλησία ἐπὶ ἰδίαις — ἀσθενέσι πρὸς τὸ παρὸν δυνάμεσι — στηριζομένη θὰ βαδίσῃ τὴν ὁδὸν τῆς περαιτέρω αὐτῆς ἐξελίξεως, τῆς διὰ τῆς ἱερᾶς αὐτῆς παραδόσεως προδιαγεγραμμένης, ἥτις βεβαίαν προοιωνίζεται τὴν δημιουργίαν νέας περιόδου ἀκμῆς αὐτῆς πρὸς δόξαν Χριστοῦ καὶ ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Χριστεπωνύμου κοινωνίας.

Τὸ γεγονὸς δ' ὅτι ἡ Ἐκκλησία σπουδαῖον ἐπεδείξατο ἐνδιαφέρον διὰ τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ Συνεδρίου μας πιστοποιεῖ σαφῶς τὴν πατροπαράδοτον ἄλλως τε πρόθεσιν καὶ διάθεσιν τῆς Ὀρθοδόξου Ἱεραρχίας πρὸς στενὴν αὐτῆς μετὰ τῆς Θεολογίας συνεργασίαν, ἥτις τὰς διατριβὰς ἐν τῷ πανεπιστημιακῷ περιβόλῳ ποιουμένη σπουδαίως συντελεῖ οὐ μόνον εἰς τὴν τοῦτ' αὐτὸ ἀνύψωσιν ἐν τῇ γενικῇ ἐπιστημονικῇ συνειδήσει τῆς θείας τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας γνώσεως, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν προαγωγὴν καὶ ἐμπέδωσιν τῆς ἀληθοῦς θρησκευτικῆς βάσεως, ἥτις εἶναι ἀπαραίτητος δι' ὁλόκληρον τῆς Ἐπιστήμης τὸ θεῖον καὶ ἀληθῶς μεγαλειῶδες οἰκοδόμημα, τὸ ὁποῖον μαρασμοῦ ὄψιν θὰ παρουσίαζεν ἄνευ τοῦ τῆς θρησκείας καὶ τοῦ ἀπὸ τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης προερχομένου φωτὸς καὶ χρώματος.

Εἶναι δ' ἀληθῶς εὐτύχημα διὰ τὴν Ἐκκλησίαν ὅτι ἡ τοιαύτη τῆς νεωτέρας Θεολογικῆς Ἐπιστήμης θέσις ἐξασφαλίζει δι' ἐκείνην μὲν τὴν ἐμπρέπουσαν αὐτῇ ἐπὶ τοῦ πνευματικοῦ συνόλου ἐπιρροὴν ἐπὶ πλήρει καὶ τελειοτάτῃ τῆς ἱερᾶς αὐτῆς ἀποστολῆς καὶ μέχρι καὶ τῶν ἀπωτάτων πνευματικῶν καὶ διανοητικῶν στρωμάτων ἐπιτυχίᾳ, εἰς δὲ τὴν πρόοδον καὶ τὸν νεώτερον πολιτισμόν, διὰ τῆς θρησκείας καὶ τῆς ἠθικῆς καὶ πνευματικῆς ἰδεολογίας, βάσεις ἀρραγεῖς καὶ ἀπαρασαλεύτους.

Εἶμαι βέβαιος ὅτι πάντες οἱ παριστάμενοι ἐν τῷ προσώπῳ τῆς Υ. Μ. ὅστις πλὴν τῆς ἀρχιερατικῆς καλῶς καὶ τὴν τῆς ἱερᾶς ἡμῶν ἐπιστήμης τὴν καθέδραν κατέχει, διαβλέπομεν ὡραῖον σύμβολον συνεργασίας τῆς ποιμενούσης καὶ διδασκούσης Ἐκκλησίας.

Ταῦτα δ' ἔχων πρὸ ὀφθαλμῶν, παρακαλῶ νὰ μοῦ ἐπιτραπῇ νὰ ἐγείρω τὸ ποτήριον ὑπὲρ ὑγείας καὶ μακροημερεύσεως τῆς Υ. Μ. καὶ τῆς Σεβαστῆς Ἱεραρχίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Χριστεπωνύμου αὐτοῦ πληρώματος.

Ensuite le professeur russe à l'Institut Russe de Théologie Orthodoxe à Paris, Archiprêtre M. Boulgakoff, a porté en russe le toast suivant:

TOAST DE M. BOULGAKOFF

Μακαριώτατε,

Ἐκ μέρους τῶν ρωσσικῶν μελῶν τοῦ Α' Θεολογικοῦ Συνεδρίου ἐπιτρέψατέ μοι νὰ ἐκφράσω ἡμῖν ἐγκαρδίως εὐχαριστίας. Εἶναι γενικὴ καὶ μεγάλη ἡ χαρὰ πάντων τῶν μελῶν τοῦ ἡμετέρου Συνεδρίου νὰ ἔχωμεν ἐν τῷ ἡμετέρῳ προσώπῳ

Πατέρα καὶ Ἐπίσκοπον τὴν κανονικὴν κεφαλὴν τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ ἐνδόξῳ ταύτῃ πόλει καὶ ταὐτοχρόνως μέλος τῆς θεολογικῆς ἡμῶν οἰκογενείας. Ἡ ὅλη ἐμφάνισις ὑμῶν, μεστὴ ἀξιοπρεπείας ἅμα καὶ ταπεινοφροσύνης καὶ εὐπροσηγορίας, ἡ συμμετοχὴ ὑμῶν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ἐργασίᾳ παρέχει ἡμῖν εὐλογίαν καὶ ἐνισχύει ἐν ἡμῖν τὴν εὐψυχίαν καὶ τὴν χαράν. Ἰδιαιτέρως ὅμως εὑρίσκουσι τὰ ρωσσικὰ μέλη τοῦ Συνεδρίου τούτου ἴδιον φίλον καὶ ἰδιάζουσαν παραμυθίαν. Ἐν τῷ προσώπῳ ὑμῶν συναντῶμεν ἕνα γνώστην τῆς ρωσσικῆς Θεολογίας Ἕλληνα θεολόγον, ὅστις λαλεῖ τὴν ἡμετέραν γλῶσσαν, γινώσκει τὴν ἡμετέραν πατρίδα, ἀγαπᾷ τὴν ἡμετέραν Ἐκκλησίαν. Ἐν τῷ γεγονότι τούτῳ παρέχεται ἡμῖν συγγενές τι, μία προσωπικὴ ζωντανὴ σύνδεσις μεταξὺ τῆς κοινῆς ἡμῶν μητρός, τῆς Βυζαντινοελληνικῆς Ἐκκλησίας, καὶ τῆς ἡμετέρας μεγάλης, ἂν καὶ νῦν αἰχμαλωτισμένης καὶ τεταπεινωμένης πατρίδος. Τὸ τρυφερὸν τοῦτο αἴσθημα τῆς πρὸς ὑμᾶς εὐγνωμοσύνης θέλομεν κομίσει καὶ εἰς τὴν προσωρινὴν ἡμῶν πόλιν, τοὺς Παρισίους. Ἔσχομεν τὴν χαρὰν νὰ ἴδωμεν παρὰ τὸ πλευρὸν ἡμῶν καὶ τὸν ἀντιπρόσωπον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, κανονικῆς ἡμῶν σήμερον Κεφαλῆς, καὶ νὰ αἰσθανθῶμεν τὴν εὐλογίαν καὶ τὴν εὐμένειαν αὐτοῦ, ἐφ' ᾧ καὶ ἐκφράζομεν αὐτῷ τὰς εὐχαριστίας ἡμῶν. Ἔσχομεν ἐπίσης τὴν χαρὰν νὰ ἴδωμεν τὴν πνευματικὴν κορυφὴν ἑλληνορωσσικῆς ἢ ρωσσοελληνικῆς νοοτροπίας, τὴν αὐτὴν χαρὰν πνευματικῆς συγγενείας, ἐν τῷ προσώπῳ τῆς ἐπιστημονικῆς κορυφῆς τῆς πόλεως ταύτης, τοῦ ἐντιμοτάτου Πρυτάνεως τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ὅστις ἐξεδήλωσε τὴν ἀγάπην καὶ τὴν ἀφοσίωσίν του πρὸς τὴν ρωσσικὴν alma mater καὶ δὴ ἐν τῇ ρωσσικῇ ἡμῶν γλώσσῃ, ἥτις ὑπὸ τὰς παρούσας συνθήκας τῆς ἀπάτριδος ὑπάρξεως ἡμῶν ἤχησεν ὡς γλυκεῖα μουσικὴ εἰς τὰ ὦτα ἡμῶν. Εὐχαριστοῦμεν καὶ τῇ Ἀθηναϊκῇ Θεολογικῇ Σχολῇ, ἥτις ἀνέλαβε τὰς βαρείας εὐθύνας τοῦ παρόντος Συνεδρίου καὶ τόσον λεπτὴν προσοχὴν ἐπέδειξεν ἰδιαιτέρως πρὸς ἡμᾶς. Βεβαίως ἡ ἀρχὴ παντὸς ἔργου εἶναι πάντοτε δυσχερεστάτη, καὶ μάλιστα ἔργου ἐκκλησιαστικοῦ τηλικαύτης εὐθύνης. Ἡ δυσχέρεια αὕτη ἔγκειται ὄχι μόνον εἰς τὰ ἀπαραίτητα σφάλματα τῶν πρώτων βημάτων, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον εἰς τὰς ἰδιαιτέρας πνευματικὰς συνθήκας τοῦ ἔργου τούτου.

Ἀρχόμεθα ἔργου ὄχι μόνον ἐπιστημονικῆς διανοήσεως, ἀλλὰ καὶ πνευματικῆς κοινωνίας καὶ χριστιανικῆς ἀγάπης. Ἤθελον νὰ μεταφράσω τὴν λατινικὴν λέξιν «Kongress» ἑλληνιστὶ διὰ τοῦ «ἀγάπη» ἐν τῇ παναρχαίᾳ χριστιανικῇ ἐννοίᾳ καὶ νομίζω ὅτι εἶναι δυσχερεστέρα ἡ πραγματοποίησις τῆς ἀγάπης ἢ ἑνὸς συνεδρίου. Γνωρίζω ἐκ πείρας, ἐκ διαφόρων συνεδρίων οἰκουμενικῶν, ὅτι ἡ προσωπικὴ ἐπαφὴ καὶ φιλία εἶναι σπουδαιότατα ἐπιτεύγματα αὐτῶν. Πολὺ μᾶλλον ἰσχύει τοῦτο προκειμένου περὶ συνεδρίου ἀποτελουμένου ἐξ ἀδελφῶν, τέκνων κοινῆς μητρός. Ἠσθάνθημεν ἡμᾶς αὐτοὺς οὐχὶ τόσον ὡς οἱονεὶ ἁμιλλώμενα μέλη διαφόρων ἐθνικοτήτων, ὅσον ὡς μέλη τῆς Ἐκκλησίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἔνθα οὐκ ἔνι Ἕλλην οὐδὲ Σκύθης, δοῦλος ἢ ἐλεύθερος. Ἐδοκιμάσαμεν ὄχι τὸ αἴσθημα τοῦ ἐπαρχιωτισμοῦ, ἀλλὰ τῆς καθολικότητος καὶ παγκοσμιότητος τῆς Ἐκκλησίας.

Ζῶμεν ἐν τραγικῇ ἐποχῇ σεισμῶν καὶ καταστροφῶν. Ἀναπνέομεν τὸν δηλητηριώδη, ἀλλ' ἅμα καὶ ἀπελευθερωτικὸν τοῦτον ἀέρα. Ἰδίᾳ ἡμεῖς οἱ Ρῶσσοι,

οἵτινες ἀπωλέσαμεν τὴν πατρίδα ἡμῶν καὶ αἰσθανόμεθα ἡμᾶς αὐτοὺς ὡς τοὺς περιπλανωμένους Ἰουδαίους, κοσμοπολίτας καὶ πρὸ παντὸς πολίτας τῆς Ἐκκλησίας, ἔχομεν τὴν ἰδιάζουσαν πεῖραν τῆς ἀνατολῆς νέας ἐποχῆς ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ, ἥτις ἔν τισιν ἰδιότησιν αὐτῆς ὑπενθυμίζει τὸν ἀρχέγονον χριστιανισμὸν τῶν κατακομβῶν, ἐξ ἄλλου δ' ὁμοιάζει πρὸς τὴν τῶν τελευταίων χρόνων τῆς Ἀποκαλύψεως, τῶν χρόνων τοῦ πολυκεφάλου δράκοντος. Ἡ πίστις, τὸ θάρρος, ἡ ἀγάπη ἡμῶν δοκιμάζονται. Δὲν δυνάμεθα οὐδὲ δικαιούμεθα νὰ μένωμεν ἥσυχοι. Εἴμεθα προσκεκλημένοι εἰς τὴν θείαν ἑορτὴν τῆς ἱστορίας. Ὁ σοφὸς τῆς παραβολῆς γραμματεὺς ἔχει νὰ ἐξαγάγῃ ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ παλαιὰ καὶ νέα. Καὶ ἡμεῖς, ἐμμένοντες πιστοὶ εἰς τὰς αἰωνίους ἀληθείας τῆς θείας ἀποκαλύψεως, εἴμεθα κεκλημένοι μετὰ θάρρους θεολογικοῦ νὰ ἐννοήσωμεν αὐτὰ ἐκ νέου. Πρέπει ὡς τέκνα τῆς ἐποχῆς ἡμῶν νὰ ἀνταποκριθῶμεν εἰς τὸ καθῆκον ὅπερ ἔχομεν νὰ ἀκροασθῶμεν τὰς ἀπαιτήσεις της καὶ τὰς ἀποκαλύψεις της. Πρέπει ἐν τῇ ὁρμῇ ἡμῶν πρὸς κίνησιν νὰ μείνωμεν ἀκίνητοι ὑπὸ τὴν ἔννοιαν τοῦ ὅτι θὰ διατηρῶμεν ζῶσαν τὴν ἀμετάβλητον παράδοσιν ἐν τῇ δογματικῇ ἡμῶν ζωῇ. Ἂς κινώμεθα πέριξ τοῦ ἀκινήτου ἡλίου, ὅστις εἶναι ὁ Χριστός, τροχιὰ δ' ἡμῶν ἂς εἶναι ἡ Ἐκκλησία.

Le professeur serbe, Archiprêtre M. Dimitriévitch se leva ensuite et salua, au nom des délégations étrangères, l'Archevêque d'Athènes par l'allocution suivante qu'il prononça en russe.

ALLOCUTION DU PROFESSEUR ARCHIPRÊTRE M. DIMITRIÉVITCH

Je suis heureux d'avoir l'honneur de saluer et de remercier Votre Éminence au nom de mes collègues qui sont accourus de tous les pays de l'Orthodoxie orientale pour se concerter et aviser en commun aux moyens susceptibles de rendre la science théologique orthodoxe plus apte à aider la mission sacrée de l'Église orthodoxe et à contribuer à son rayonnement bienfaisant.

Je demande pardon de ce que, pour exprimer les sentiments d'admiration affectueux que mes collègues et moi-même éprouvons à l'égard de Votre Éminence et de vos œuvres scientifiques, théologiques et pédagogiques, je ne puis me servir de la belle langue grecque au moyen de laquelle tous les Orthodoxes ont jadis été convertis au Christianisme.

Je me servirai donc de la langue parlée par cent cinquante millions de Russes orthodoxes qui, à l'heure actuelle, sont encore plus près de notre cœur et de nos aspirations paternelles en tant que martyrs de leur pure foi orthodoxe.

Éminence! Nous sommes venus ici de nos modestes foyers pédagogiques, sans penser à aucun honneur. Nous avons seulement pressenti la jouissance spirituelle de passer quelques journées dans la glorieuse cité

d'Athènes, qui est pour nous tous un symbole de chrétienté et de pouvoir y travailler de nos humbles forces.

Nous avons donc été surpris des marques d'attention et des honneurs dont nous avons été comblés de la part de l'illustre Trône Royal, du Gouvernement, de la Municipalité d'Athènes, de nos chers collègues, de toute l'Université et de toute la population. Nous avons été si touchés de l'amabilité qui nous a été témoignée de toutes parts que nous ne trouvons pas de mots pour exprimer dignement notre profonde et sincère gratitude.

Nous devons cependant reconnaître que nos sympathies et notre enthousiasme se sont concentrées surtout sur l'illustre personne de Votre Éminence. Avant de venir ici, nous savions déjà que le trône ecclésiastique d'Athènes est occupé par un homme des plus dignes, qu'il y a un gardien des plus vigilants sur cette citadelle importante d'où l'infatigable Paul, apôtre des peuples, est entré, pour la première fois, en contact avec le monde classique et lui a révélé cette vérité supérieure qui y couvait sous la cendre. Nous avions senti que ce fut un effet de la Providence divine que, appréciant votre talent naissant, le père spirituel vous avait, lors de votre entrée dans les ordres, donné le nom du plus illustre des Pères de l'Église. L'Orthodoxie connaissait depuis longtemps votre vaste érudition théologique, votre formation à l'Académie de Théologie de Moscou, votre connaissance approfondie du monde orthodoxe slave et roumain. Le caractère pan-orthodoxe de votre formation scientifique, de votre activité et de vos relations avec toutes les nations orthodoxes fut une des raisons principales pour lesquelles, au lieu de la métropole-mère de toutes les Églises orthodoxes régionales qui est aujourd'hui sous le joug de l'intolérance antichrétienne, nous avons choisi, pour y tenir notre Première Assemblée, la belle cité d'Athènes si importante dans l'histoire du Christianisme.

Tous nos pressentiments et toutes nos attentes ont été dépassés par la réalité dont nous avons été éblouis en vous approchant. Nonobstant votre situation de haut dignitaire de l'Église, vos nombreuses obligations officielles, votre rang éminent à la tête de cette hiérarchie nombreuse qui est maintenue d'une façon si raisonnable dans le Royaume de Grèce depuis des temps immémoriaux, Votre Eminence n'a pas rompu les liens étroits et intimes avec la Faculté de Théologie et ses professeurs, vos anciens collègues. Vous trouvez même le temps d'y faire de temps en temps des conférences. Nous autres, vous ne nous avez pas reçus avec le cérémonial pompeux des princes de l'Église occidentale, mais avec la simplicité cordiale des archiprêtres orientaux du temps des apôtres et du Christianisme primitif. Vous participez à nos premiers débuts avec vos exposés scientifiques, vous vous asseyez à côté de nous sur les bancs d'étudiants, vous suivez attentivement nos travaux. Vous entrez et sortez de la salle des

conférences en toute simplicité ne voulant pas qu'on vous rende des honneurs bruyants.

Il nous a été particulièrement agréable d'entendre parler de vos travaux de chef ecclésiastique, de vos succès dans le domaine de la bienfaisance, de vos efforts sociaux destinés à améliorer la situation matérielle des pauvres. Ce dont nous avons exprimé le vœu dans un point de notre programme, vous l'avez déjà réalisé, sous une des formes les plus importantes, dans votre orphelinat de Vouliagméni.

Les vertus sublimes et les efforts dévoués de Votre Éminence nous incitent, mes collègues et moi-même, à vous saluer du fond de notre âme et de tout notre cœur par les paroles de l'Apôtre: «C'est un tel archiprêtre qu'il nous faut!».

Après avoir reconnu les efforts accomplis par Votre Éminence et vous avoir exprim: notre sincère admiration, qu'il nous soit permis de former quelques vœux. Par le prestige de votre personnalité et par votre précieuse collaboration, vous avez contribué beaucoup à ce que notre Première Assemblée des Théologiens orthodoxes jette les bases à un développement plus intense et à une mise en œuvre plus adéquate de la science théologique orthodoxe. Voilà pourquoi, à la fin des travaux d'organisation de notre entreprise actuelle, nous sommes tous animés du désir de prier le Seigneur qu'il vous donne la santé pour que vous puissiez longtemps encore remplir votre mission de chef ecclésiastique et donner le précieux appui de votre collaboration à la grande cause commune dont nous poursuivons la réalisation. Dieu veuille que vous voyiez bientôt les fruits de ces efforts, l'amélioration de la situation du trône Œcuménique, le raffermissement des liens entre toutes les Églises orthodoxes régionales et en général entre tous les peuples orthodoxes, à la plus grande gloire de toute l'Orthodoxie. Animés de ces souhaits, mes frères et Messieurs, nous acclamons de tout cœur Son Éminence, l'Archevêque Chryssostomos: «Is pola éti despota!».

A son tour M. Théodore Popescu, professeur à l'Université de Bucarest se leva et prononça en grec le toast suivant:

TOAST DE M. THÉODORE POPESCU, PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

Μακαριώτατε,

Ὁμιλοῦντες ἐξ ὀνόματος τῶν ξένων θεολόγων οἱ αἰδεσιμώτατοι συνάδελφοί μου Δημητρίεβιτς καὶ Βουλκάκωφ ὡμίλησαν βεβαίως καὶ ἐξ ὀνόματός μου. Ἐπιτρέπω ὅμως εἰς ἐμαυτὸν νὰ προσθέσω ὀλίγας λέξεις εἰς τοὺς λόγους αὐτῶν, οὐχὶ μόνον διὰ νὰ ὑποβάλω τὰ σέβη μου ὡς ξένου θεολόγου πρὸς Ὑμᾶς, τὸν Πρωθιεράρχην τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἀλλὰ καὶ διὰ νὰ ἐκδηλώσω ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ ταύτῃ σκέψεις καὶ αἰσθήματα, τὰ ὁποῖα ὀφείλω πρὸς τὴν Ὑμετέραν

Μακαριότητα ὡς πρώην Αὐτῆς μαθητὴς καὶ πνευματικόν της τέκνον. Ἐνῷ οἱ αἰδεσιμώτατοι συνάδελφοι ὡμίλησαν ὡς ἀντιπρόσωποι ὅλων ἡμῶν, ἐγὼ ὁμιλῶ ὡς παλαιὸς ἤδη γνωστὸς καὶ δὴ ἐγγὺς πρὸς τὴν καρδίαν τῆς Ὑμετέρας Μακαριότητος. Εἶναι περιττὸν νὰ βεβαιώσω τὴν Ὑμετέραν Μακαριότητα μετὰ πόσης εὐχαριστήσεως πράττω τοῦτο, ἐκπληρῶν τοιουτοτρόπως ἰδιαίτερον καθῆκον, τὸ ὁποῖον δὲν δύναται νὰ ἐκπληρώσῃ ἀντιπρόσωπος καὶ πληρῶν προσωπικὰ χρέη, τὰ ὁποῖα δὲν πληρώνονται δι᾿ ἐντολοδόχου. Ἐπιτρέψατέ μοι λοιπὸν νὰ ἐκφράσω τὴν χαρὰν καὶ τὴν εὐτυχίαν τὴν ὁποίαν αἰσθάνομαι εὑρισκόμενος ἐνώπιον σεβαστοῦ διδασκάλου καὶ προσφιλοῦς πατρός, ὁδηγοῦ τῶν σπουδῶν μου καὶ οὕτως εἰπεῖν μυσταγωγοῦ καὶ πάτρωνος τοῦ ἐπιστημονικοῦ σταδίου μου, ταπεινοῦ θεράποντος τοῦ αὐτοῦ κλάδου τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης, τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας.

Δὲν λησμονῶ βεβαίως ὅτι ἐνταῦθα εἶμαι καὶ μέλος τοῦ Α΄ Συνεδρίου τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας καὶ ὅτι ὀφείλω καὶ ὡς τοιοῦτος νὰ προσαγορεύσω καὶ χαιρετίσω τὴν Ὑμετέραν Μακαριότητα. Ἡ ὑποχρέωσίς μου αὕτη θὰ ἦτο ἴσως δυσχερής, ἐὰν ἡ Ὑμετέρα Μακαριότης δὲν ἐτύγχανεν ἅμα μὲν διαπρεπέστατος ἱεράρχης, ἅμα δὲ ἐντριβέστατος θεολόγος. Εἰς τὴν πεπνυμένην κορυφὴν τῆς Ὑμετέρας Μακαριότητος εὑρίσκονται εὐτυχῶς ἡνωμέναι, ἥ τε θεολογικὴ ἐπιστήμη καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἐξουσία. Ἐν τῷ προσώπῳ ἄρα Αὐτῆς χαιρετῶμεν διακεκριμένον Ἀρχιεπίσκοπον καὶ σοφὸν θεολόγον. Εἴσθε πράγματι, Μακαριώτατε, μέγας ἱεράρχης μεταξὺ τῶν θεολόγων καὶ μέγας θεολόγος μεταξὺ τῶν ἱεραρχῶν οὐχὶ τῶν Ἑλλήνων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων Ὀρθοδόξων.

Διὸ λογιζόμεθα λίαν εὐτυχεῖς, ὡς ξένοι θεολόγοι, ὑποβάλλοντες τὰ σέβη μας οὐχὶ μόνον εἰς τὸν σοφὸν Ἀρχιεπίσκοπον Ἀθηνῶν καὶ Μητροπολίτην πάσης Ἑλλάδος, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν διαπρεπῆ ἀκαδημαϊκόν, πρὸς τὸν ἀκάματον, πολυγραφώτατον καὶ ἐξαιρετικὸν συγγραφέα τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας, ἐπὶ πλέον δέ, ἐὰν ἐπιτρέπετε, πρὸς τὸν σεβαστὸν καὶ ἀγαπητὸν συνάδελφόν μας τὸν ἐπίτιμον Καθηγητὴν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

Ὡς μέλη τοῦ Α΄ Συνεδρίου τῆς ὀρθοδόξου Θεολογίας ὀφείλομεν νὰ ὁμολογήσωμεν καὶ ὁμολογοῦμεν εὐχαρίστως, ὅτι ἡ σύγκλησις τοῦ συνεδρίου τούτου ἐνταῦθα καὶ ἡ σπουδαιοτάτη συμβολὴ τῶν Ἑλλήνων θεολόγων εἰς αὐτὸ ἀποτελεῖ τίτλον τιμῆς, μεγάλης τιμῆς, διὰ τὴν Ἑλληνικὴν Θεολογίαν, εἰς τὴν ὁποίαν ἀνήκει καὶ τὴν ὁποίαν ἀπὸ δεκάδων ἐτῶν λαμπρύνει ἡ Ὑμετέρα Μακαριότης καὶ ὅτι οἱ Καθηγηταὶ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν εἶναι ἄξιοι τῆς εὐγνωμοσύνης καὶ τῶν εὐχαριστιῶν μας, ἅμα δὲ καὶ τῆς ὑψηλῆς καὶ μητρικῆς ἐκτιμήσεως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.

Ἡ Θεολογία εἶναι θυγάτηρ τῆς Ἐκκλησίας, καθόσον ἐγεννήθη ἐν αὐτῇ. Ἡ Ἐκκλησία ὑπῆρξεν τροφὸς τῆς Θεολογίας, ἡ δὲ Θεολογία ἐξυπηρέτησε καὶ ἐξυπηρετεῖ πιστῶς τὴν Ἐκκλησίαν. Ἐνῷ ὅμως ἡ ρωμαιοκαθολικὴ Θεολογία κατήντησε δούλη τῆς Ἐκκλησίας, ἡ δὲ προτεσταντικὴ εἶναι ἄσωτος καὶ ἀνυπότακτος θυγάτηρ, μόνη ἡ ὀρθόδοξος Θεολογία ὑπῆρξε καὶ διατελεῖ ἐλευθέρα μὲν ἀλλ᾿ εὐπειθὴς καὶ ἀφωσιωμένη εἰς τὸ ἔργον καὶ τὴν ἀποστολὴν τῆς Ἐκκλησίας. Διὰ τοῦτο ἡ ὀρθόδοξος Θεολογία προσέρχεται πρὸς τὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν καὶ

χαιρετᾷ ταύτην μετ' ἐμπιστοσύνης, μετ' ἀγάπης, μετὰ σεβασμοῦ, μετ' ἀφοσιώσεως.

Ἔμπλεοι τοιούτων αἰσθημάτων προσερχόμεθα καὶ ἡμεῖς οἱ ξένοι θεολόγοι πρὸς Ὑμᾶς τὸν Πρωθιεράρχην τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος εὐχόμενοι Ὑμῖν, Μακαριώτατε, ὅπως Ὑμεῖς μὲν ζήσητε καὶ εὐημερῆτε ὑγιαίνοντες ἐπὶ πολλὰ καὶ εὐτυχῆ ἔτη, ἡ δὲ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἀκμάζῃ καὶ καρποφορῇ ἐς ἀεὶ ὑπὸ τὴν ἀρχηγίαν τοιούτων ἱεραρχῶν, οἵα ἡ Ὑμετέρα πεπνυμένη καὶ βαθυστόχαστος κορυφή.

Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα!

Vendredi, 4 Décembre
(Sixième journée)

Conformément au programme, cette journée fut consacrée à une excursion à Corinthe à laquelle prirent part MM. les Congressistes.

Excursion à Daphni, Éleusis, Ancienne et Nouvelle Corinthe, Loutraki-Athènes.

7 heures 30 Départ. Lieu de rencontre: l'Université.
8 » Visite à l'ancien Monastère de Daphni.
9 » Visite à Éleusis.
10 » 30 Arrivée à l'ancienne Corinthe.
12 » 30 Visite à la nouvelle Corinthe.
13 » 30 Déjeuner à Loutraki offert par Son Éminence le Métropolite de Corinthie, Mgr Damaskinos.
19 » Retour à Athènes.

Les congressistes arrivèrent à Corinthe à l'heure où était célébrée la sainte messe dans l'église de l'Apôtre Paul, à l'occasion de la fête onomastique de S. G. Mgr Damaskinos, Métropolite de Corinthie.

Après la messe, le Métropolite reçut les Congressistes à l'évêshé. Une réception eut lieu tout de suite après au séminaire de Corinthe en l'honneur de la fête du Métropolite et des Congressistes. Des allocutions de circonstance furent prononcées. La tenue des élèves du séminaire produisit la meilleure impression sur les membres du Congrès.

Les excursionnistes assistèrent ensuite à un déjeuner offert en leur honneur par le Métropolite de Corinthie et auquel prirent également part S. B. l'Archevêque d'Athènes, M. Georgacopoulos ministre des Gultes et de l'Instruction publique et M. Spyridonos, ministre des chemins de fer.

Au dessert, le Métropolite de Corinthie prononça le toast suivant.

TOAST DE S. E. LE MÉTROPOLITE DE CORINTHIE
Mgr DAMASKINOS

Μακαριώτατε, Σεβασμιώτατοι,
Κύριοι Ὑπουργοί, Κυρίαι καὶ Κύριοι,

Λογίζω ἐμαυτὸν ἰδιαιτέρως εὐτυχῆ, διότι, εἰς διάστημα ὀλίγων ὡρῶν, μοὶ δίδεται καὶ πάλιν ἡ εὐκαιρία, ὑπὸ ἄλλην ἰδιότητα, νὰ δεξιωθῶ εἰς τὸν ἀποστολικὸν αὐτὸν Οἶκον τοὺς ἐκπροσώπους τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιστήμης. Πρὸ ὀλίγου ἐπεκοινώνησα μετ᾽ αὐτῶν ὑπὸ τὴν σκέπην τοῦ Ναοῦ τοῦ Ἀποστόλου τῶν Ἐθνῶν, ὁ ὁποῖος, πρὸ δέκα ἐννέα αἰώνων, ὑπῆρξεν ὁ θεμελιωτὴς τῆς Ἐκκλησίας τῆς πόλεως ταύτης, σήμερον δὲ καὶ εἰς τὸ μέλλον θὰ παραμένῃ ὁ κραταιὸς πολιοῦχός της. Τὴν στιγμὴν ἐπίσης αὐτὴν ἀπευθύνομαι ὡς οἰκοδεσπότης τοῦ Οἴκου τούτου πρὸς διακεκριμένους καὶ ἀγαπητοὺς ξένους.

Ἡ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὴν στιγμὴν αὐτὴν συγκέντρωσις τῶν κ. κ. Συνέδρων, μετὰ τὸ ἐπιτελεσθὲν ὑπ' αὐτῶν, εἰς ἄλλον χῶρον, πνευματικὸν ἔργον, εἶναι, νομίζω, ἡ τελευταία. Μετ' ὀλίγον, ἕκαστος ἐξ ὑμῶν θὰ ἐπιστρέψῃ εἰς τὰ ἴδια, πρὸς τοὺς ἐντολεῖς του, εἰς τὰς μελέτας του, εἰς τὴν διακονίαν τῆς ὑψηλῆς ὑποθέσεως, ἡ ὁποία ἠρευνήθη τόσον ἐμβριθῶς ὑπὸ τῶν κ. κ. Συνέδρων. Εἰς τὴν Ἑλλάδα ἐχαράχθησαν μόνον γραμμαὶ γενικαὶ ἑνὸς ἐνιαίου προγράμματος ἐρεύνης, σπουδῆς καὶ ἐργασίας. Ἀντηλλάγησαν γνῶμαι καὶ διετυπώθησαν ἀπόψεις ἐπὶ τῶν θεμάτων τὰ ὁποῖα συνδέονται πρὸς τὴν ἐξωτερικὴν ἀποστολὴν τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῷ μέσῳ τῶν χριστιανικῶν κοινωνιῶν καὶ τῶν συνθέτων προβλημάτων τῆς συγχρόνου ζωῆς. Τὸ μεῖζον ὅμως τμῆμα τοῦ ὅλου ἔργου ὑπελείφθη πρὸς συντέλεσιν εἰς τὸ μέλλον, ἐν στενῇ συνεργασίᾳ Ἐπιστήμης καὶ Ἐκκλησίας, πρὸ παντὸς δὲ μὲ τὴν βοήθειαν τοῦ Θεοῦ.

Θεωρῶ ἐντελῶς περιττὸν νὰ ἐξάρω τὴν σημασίαν τοῦ ἐπιτελεσθέντος ἔργου καὶ τὴν σπουδαιότητα τοῦ ὑπολειπομένου τμήματος. Ἕκαστος ὑμῶν γνωρίζει καὶ ταύτην καὶ ἐκείνην. Γνωρίζει καὶ θὰ ἐργασθῇ, τόσον εἰς τὸ μελετητήριόν του ὅσον καὶ πλησίον τῶν ἐντολέων αὐτοῦ καὶ τῶν φιλοχρίστων κυβερνητῶν τῶν χωρῶν, τὰς ὁποίας τόσον περιφανῶς καὶ ἐγκύρως ἐξεπροσώπησαν. Ἐγένετο ἡ ἀπαρχὴ μιᾶς συνεννοήσεως τῶν ἀντιπροσώπων τῆς ὀρθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιστήμης. Ἐφεξῆς αἱ ἐργασίαι των θὰ συμπληρώνωνται ἀμοιβαίως, συγκλίνουσαι πρὸς τὴν ἑνότητα τῶν ἐκδηλώσεων τῶν Αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν, θὰ προλειάνουν δὲ βαθμιαίως τὸ ἔδαφος, ὅπου θὰ ριζοβολήσῃ ἡ καθολικότης τοῦ χριστιανικοῦ πνεύματος καὶ θὰ τραφοῦν, μὲ τοὺς χυμοὺς τῆς εὐσεβοῦς ἐρεύνης, οἱ καρποὶ τῆς πνευματικῆς νίκης των.

Θέλω νὰ ἐλπίζω, ὅτι οἱ ξένοι μας, ἀπερχόμενοι εἰς τὰς ἑστίας των, θὰ διατηρῶσιν ἀκοίμητον τὴν φλόγα τοῦ ἱεροῦ ἐνθουσιασμοῦ, ὁ ὁποῖος τοὺς ἔφερεν ἕως ἐδῶ, εἰς τὴν μικρὰν Ἑλλάδα, ὅπου παραμένει πάντοτε τὸ πνεῦμα ἑνὸς προχριστιανικοῦ πολιτισμοῦ, τόσον ἰδιοτύπου ὅσον καὶ ἀκτινοβόλου, χαρακτηριστικῶς ἡνωμένον, εἰς ἕνα ὑποβλητικώτατον συμβολισμόν, πρὸς τὴν ἀπαράφθορον προσήλωσιν τῆς χώρας αὐτῆς εἰς τὰς ἁγνοτέρας χριστιανικὰς παραδόσεις. Καὶ ἡ ἀνάμνησις αὐτή, ὡς προέκτασις τοῦ ἁβροῦ ἑλληνικοῦ φωτός, ὑπὸ τὸ ὁποῖον ἐξετράφησαν καὶ ἀνεδείχθησαν τόσοι ὑπέροχοι τῆς Θρησκείας καὶ τῆς Ἐπιστήμης μύσται, ἂς φωτίζῃ τὴν σκέψιν των ὡς πυρσὸς ἀνέσπερος, καὶ ἂς τὴν κατευθύνῃ, ἐν ἀσφαλείᾳ, εἰς τὰς δυσβάτους ἀτραποὺς τῆς ἐπιστημονικῆς των ἐρεύνης. Ἔχομεν ἡμεῖς, οἱ Ἕλληνες, οἱ ὁποῖοι, διὰ μέσου τόσων ἐθνικῶν δοκιμασιῶν, διεφυλάξαμεν ἀκίβδηλον τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου, ἄλλοτε μὲν εἰς σκοτεινὰς κατακόμβας, ἄλλοτε ὑπὸ τὸν τάφον τῆς δουλείας, πάντοτε ὅμως εἰς τὴν πλέον φωτεινὴν γωνίαν τῆς ἐθνικῆς ψυχῆς ἔχομεν, λέγω, πεποίθησιν ἡμεῖς οἱ Ἕλληνες ὅτι τὸ ἔργον, τὸ ὁποῖον ἐγκαινιάσατε εἰς τὴν χώραν των ὑπὸ τόσον λαμπροὺς οἰωνοὺς καὶ ὑπὸ τὴν εὐλογίαν τῶν νεωτέρων Ἐκκλησιῶν, θὰ τὸ φέρητε ταχέως καὶ ἴσως ἀλλαχοῦ εἰς πέρας εὐτυχές.

Δι' αὐτό, καθ' ἣν στιγμὴν πρόκειται νὰ χωρισθῶμεν καὶ ἐν ὅσῳ ἀκόμη εἶναι ζωηρὰ ἡ ἀνάμνησις τῆς γονίμου συνεργασίας σας, θεωρῶ εὔκαιρον νὰ σᾶς προ-

πέμψω εἰς τὸν δρόμον τῆς ἐπιστροφῆς μὲ μίαν ἐγκάρδιον εὐχήν, ἐκείνην τὴν ὁποίαν ὁ Ἀπόστολος Παῦλος ἀπηύθυνε πρὸς τοὺς Κορινθίους:

«Χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε. Καὶ ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν».

Παρακαλῶ πάντας νὰ ὑψώσωμεν τὸ κύπελλον ὑπὲρ τῶν διαπρεπῶν συνέδρων τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, τοῦ Προέδρου αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκπληρώσεως τοῦ θεαρέστου ἔργου των ἐν χρόνῳ βραχεῖ.

M. Alivisatos, Président du Congrès, répondit en remerciant. Il parla en ces termes:

TOAST DU PRÉSIDENT DU CONGRÈS M. ALIVISATOS

Σεβασμιώτατε,

Καλύτερον καὶ ὡραιότερον τέλος δὲν θὰ ἠδύνατο νὰ ἐπιθυμήσῃ τὸ Συνέδριόν μας καὶ τοῦτο τὸ εὗρεν ἐδῶ εἰς τὴν ἔνδοξον αὐτὴν περιοχήν, ἡ ὁποία πλὴν τῆς μεγίστης ἱστορικῆς αὐτῆς σημασίας ἔχει καθαγιασθῆ διὰ τῶν ποδῶν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, τοῦ ἱδρυτοῦ τῆς θεοσώστου Μητροπόλεώς σας, ἐφ' ἧς τόσον εὐκλεῶς ἀρχιερατεύετε.

Ἡ Ὀρθόδοξος Θεολογία, τὸ πρῶτον μετὰ αἰῶνας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχομένη, δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ μὴ σκεφθῇ ὡς πρῶτον καὶ κύριον αὐτῆς προσκύνημα τὸν ἱερὸν τῆς Κορίνθου τόπον, εἰς τὸν ὁποῖον εἶναι ἀφιερωμένοι, ὡς γνωστόν, οἱ δύο τῆς Καινῆς Διαθήκης ἀδάμαντες, αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί, αἱ ὁποῖαι ἀποτελοῦν τὴν βάσιν τῆς μεταγενεστέρας θεολογικῆς ἀναδείξεως τῆς Χριστιανικῆς Ἐκκλησίας καθόλου.

Ἡ πραγματοποίησις τῆς σκέψεως αὐτῆς ὀφείλεται εἰς Σᾶς, Σεβασμιώτατε, ὅστις, ἅμα τῷ ἀκούσματι τῆς συγκλήσεως τοῦ Συνεδρίου, ἐπρωτοστατήσατε εἰς τὴν ἐνίσχυσιν τῆς ἐπισκέψεως τῆς Κορίνθου καὶ ἐπροθυμοποιήθητε νὰ ἐπιδαψιλεύσητε εἰς ἡμᾶς τὴν ἀληθῶς δεσποτικὴν ταύτην φιλοξενίαν, ἧς ἀπὸ τῆς πρωΐας τῆς σήμερον ἀπολαμβάνομεν. Αἱ ὡραῖαι καὶ ἀλησμόνητοι ἐντυπώσεις, τὰς ὁποίας διερχόμενοι τὴν θεόσωστον ἐπαρχίαν σας προσλαμβάνομεν, ἐνισχυόμεναι διὰ τῆς φιλοξένου προθέσεως καὶ τῶν θερμῶν ἐκδηλώσεων τοῦ εὐγενοῦς καὶ εὐσεβοῦς Κορινθιακοῦ λαοῦ, ἀποτελοῦν δῶρον, διὰ τὸ ὁποῖον πάντες εἴμεθα εἰς τὴν Υ. Σ. ὅλως εὐγνώμονες.

Τὸ Συνέδριόν μας ἀποτελεῖ γεγονὸς μέγα διὰ τὴν ἱστορίαν τῆς Ἐκκλησίας μας, διότι τὸ πρῶτον μετὰ τόσους αἰῶνας, κατὰ τρόπον συντεταγμένον καὶ ὑπὸ τῆς ἐπιστήμης ἐπιβαλλόμενον, ἐνεφανίσθη δι' αὐτοῦ ἡ Θεολογικὴ σκέψις, συγκεντροῦσα ὁλόκληρον τὴν προσοχὴν αὐτῆς εἰς τὴν σπουδὴν καὶ μελέτην σπουδαίων θεολογικῶν ζητημάτων, ἐκ τῆς αἰσίας λύσεως τῶν ὁποίων ἐξαρτᾶται ἡ πρόοδος καὶ περαιτέρω ἀνύψωσις τῆς Ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς. Εἶναι περιττὸν νὰ τονίσω ὅτι μεγίστης σημασίας σημεῖον εἶναι ὅτι τὴν εὐλογημένην αὐτὴν ἐργασίαν ἠρχίσαμεν ἀπὸ τῶν ἰχνῶν τοῦ μεγάλου τῶν Ἐθνῶν Ἀποστόλου, τοῦ τὰ πάντα τοῖς πᾶσι γενομένου ἵνα πάντας σώσῃ.

Σᾶς εὐχαριστοῦμεν, Σεβασμιώτατε, θερμῶς διὰ τὴν θερμὴν καὶ πατρικὴν ὑποδοχὴν καὶ τὰς περιποιήσεις τὰς ὁποίας ἐπεδαψιλεύσατε εἰς τὸ Συνέδριόν μας. Γνωρίζοντες δὲ πάντες τὴν ἐξαιρετικὴν κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ μεγάλου Ἀποστόλου δρᾶσιν, τὴν ὁποίαν ἀναπτύσσετε εἰς τὴν ὡραίαν ταύτην καὶ εὐλογημένην γωνίαν τῆς ἑλληνικῆς γῆς καὶ τοῦ χριστιανικοῦ χάρτου, ἐπιθυμοῦμεν νὰ σᾶς διαβεβαιώσωμεν, ὡς ἐκπρόσωπον τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ, ὅτι ἡ Ὀρθόδοξος Θεολογία οὐδέποτε θὰ λησμονήσῃ τὸ ἑαυτῆς καθῆκον ἐν τῇ πιστῇ ἐξυπηρετήσει καὶ συνδρομῇ τῆς ποιμενούσης Ἐκκλησίας.

Εὐτυχὴς δ' ἀληθῶς καὶ ἱκανῶς συμβολικὴ σύμπτωσις εἶναι ὅτι καθ' ἣν ἡμέραν ἄγετε τὴν ὀνομαστικήν σας ἑορτὴν ἐπὶ τῇ ἱερᾷ μνήμῃ τοῦ μεγάλου πατρὸς καὶ θεολόγου τῆς Ἐκκλησίας ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, σύσσωμος ἡ Θεολογία σᾶς ἐπισκέπτεται διὰ νὰ θαυμάσῃ τὰ ἔργα σας, νὰ δεχθῇ τὰς εὐλογίας καὶ περιποιήσεις σας καὶ νὰ ὁμολογήσῃ ὅτι δὲν εἶναι ἐν τῇ ἀναγεννωμένῃ Ἐκκλησίᾳ μας κατὰ τὴν περίοδον ταύτην μικροτέρα ἡ πρόοδος, ἣν παρουσιάζει ἡ ποιμαίνουσα Ἐκκλησία μας, τῆς προόδου τῆς διδασκούσης Ἐκκλησίας τῆς Θεολογίας. Ἡ κοινὴ αὕτη πρόοδος, βραδέως μὲν ἴσως ἀλλὰ ἀσφαλῶς καὶ θετικῶς ἐπὶ τὰ πρόσω βαδίζουσα, προπαρασκευάζει ἀναμφισβητήτως νέαν περίοδον ἀκμῆς τῆς Ἐκκλησίας μας.

Ἐπιτρέψατέ μοι νὰ ἐγείρω τὸ ποτήριον καὶ προπίω ἐξ ὀνόματος ὅλων ἡμῶν ὑπὲρ ὑγείας καὶ μακροημερεύσεως τῆς Υ. Σ. ἐπ' ἀγαθῷ τῆς εὐλογημένης ἐπαρχίας σας, τῆς ἐνδόξου καὶ ἱστορικῆς πόλεως Κορίνθου καὶ ὁλοκλήρου τῆς Ἐκκλησίας.

Le maire de Corinthe, salua les Congressistes en termes chaleureux et leur exprima la joie de la ville de Corinthe pour l'honneur qui lui est fait par leur visite sur son territoire historique.

S. B. l'Archevêque d'Athènes trouva des paroles vibrantes pour saluer le Métropolite Mgr Damaskinos et faire l'éloge de son activité en Corinthie. Il exprima de nouveau sa joie de voir les Congressistes assister à cette émouvante fête.

Le ministre des Cultes et de l'Instruction publique, M. Georgacopoulos, salua ensuite le Métropolite et les Congressistes par une éloquente allocution. Puis le professeur roumain M. Vintilescu prononça le toast suivant:

ALLOCUTION DE M. PETRE VINTILESCU PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUCAREST

Votre Béatitude,
Mes Seigneurs,
Mesdames et Messieurs,

Nous sommes arrivés au terme de notre congrès, donc près de notre départ. Je ne m'attends pas quand même aux reproches à cause d'une parole de plus qui veuille approfondir notre attachement.

Parce qu'on ne peut cacher l'importance spirituelle et la signification symbolique de nous trouver comme hôtes du chef d'une des plus anciennes Églises chrétiennes. Nous nous trouvons aux environs de l'ancienne Corinthe, en d'autres mots près du sanctuaire dans lequel l'apôtre Saint Paul a offert à Jésus-Christ l'une des prémices de sa mission. Ici, l'apôtre travaillait de ses bras pour l'existence et par sa parole pour la gloire de Dieu.

Nulle part plus qu'à Corinthe on n'a l'occasion de faire revivre l'idée de la communion par l'amour chrétien et celle de la communion mystique. L'agape et le repas eucharistique, sur lesquels se portaient les instructions de l'apôtre Saint Paul dans ses Épitres aux Corinthiens, sont redevenus d'une profonde signification et contiennent des révélations nouvelles.

Les individus comme les communautés aussi vivent et se raniment en humant de l'eau vivifiante de leur source spirituelle. Nous sommes mis aujourd'hui en contact avec l'une de ces sources, par l'amour chrétien de Sa Grandeur le Métropolite de Corinthie.

En nous réunissant autour de cette table, Sa Grandeur le Métropolite de Corinthie nous offre l'occasion heureuse de réfléchir sur la place même à deux des plus importantes idées de la spiritualité orthodoxe. La première c'est l'idée de la communion par l'amour en Christ, symbolisée jadis par cette table τῆς ἀγάπης La seconde c'est l'idée de la communion par l'amour dans le Christ, par le Christ et avec le Christ, réalisée à la table eucharistique. (Donc les idées si chères à l'apôtre Saint Paul dans ses Épitres aux Corinthiens...).

C'est précisément ce qu'il faut nous rappeler aujourd'hui plus que jamais. S. G. le Métropolite de Corinthie nous a offert un repas symbolique, mais en nous engageant par là à la réalisation de l'autre repas spirituel: la communion d'une manière plus sensible dans la même pensée, la même âme et la même action de l'Orthodoxie. Nous, ceux qui nous trouvons ici, nous devons être tous le levain qui fera fermenter la pâte entière.

Au sujet de cela je souhaite à notre très honoré amphitryon — au nom de mes collègues de l'étranger — qu'il atteigne sans retard le jour d'une telle réalisation, où l'Église de Corinthe pourra revivre l'élan du temps de l'apôtre Saint Paul; ou mieux, Votre Grandeur, que Dieu veuille multiplier vos jours comme ceux du bienheureux Siméon jusqu'à ce que elle puisse voir s'accomplir cet idéal qui nous est si cher à nous tous.

En levant nos verres ensemble à la santé de Monseigneur Damaskinos et de tous ceux qui militent pour imprimer un nouveau rythme à l'Orthodoxie, nous ne faisons que recommencer à faire revivre l'ancienne communion de notre esprit orthodoxe.

Le professeur Kartaschoff se leva à son tour et porta le toast qui suit:

TOAST DE M. KARTASCHOFF, PROFESSEUR A L'INSTITUT RUSSE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE PARIS

Nous autres hôtes étrangers nous avons le besoin pressant de confesser devant la très estimée assemblée que, ce qui nous émeut particulièrement au moment présent, c'est le vif sentiment que nous nous trouvons ici sur le sol sacré de l'Hellade. «Sacré» dans le sens double du mot: et de l'Hellade païenne et de l'Hellade chrétienne. Nous sommes ici sur les Lieux saints de notre culture spirituelle, dans le berceau même de la civilisation européenne, à laquelle nous appartenons comme les fils à la mère En errant à travers les ruines majestueuses de la piété antique nous avons acquis la compréhension vive de la doctrine des Saints Pères d'Alexandrie, que le monde antique avait son propre Ancien Testament, en dehors de la Bible, c'est-à-dire la culture hellénique, laquelle avait servi pour lui comme παιδαγωγὸς εἰς τὸν Χριστόν. En même temps nous sommes ici juste au milieu des réminiscences tendres de l'atmosphère du Nouveau Testament. Les noms saints de l'apôtre des païens, d'Appolos, de Phébé, de Kenkhrées, de Priscilla et d'Acillas, comme des visions douces, nous entourent ici de toutes parts. Et la réalité vivante de la minute actuelle est tout à fait correspondante à notre enthousiasme intime et elle l'augmente. Malgré les reproches habituels de l'Occident orgueilleux, que notre Eglise orientale est inerte et incapabable de vie créatrice, nous avons ici devant nos yeux la réfutation évidente et ostensible de telles accusations. Nous regardons aujourd'hui le triomphe du bon pasteur, Monseigeur Damaskinos, à la tête de son troupeau immense, qui s'est donné à lui comme les enfants à leur père très aimé. Telle activité éminente, vaste et variée, non seulement doctrinale mais sociale et nationale, nous inspire les rêves les plus audacieux à propos de la floraison possible de notre sainte Orthodoxie. Je lève mon verre pour l'épanouissement de la Nation hellénique nouvelle, qui peut être un calice precieux de la culture orthodoxe.

A 16 h. les Congressistes se rendirent à l'ancienne Corinthe où ils visitèrent les ruines, les fouilles et le musée, sous la conduite de M. Morgan, Directeur de l'Ecole Archéologique Américaine qui dirige les fouilles de Corinthe. M. Morgan a très obligeamment exposé le plan des fouilles, montré les plus importants des monuments découverts et en particulier le «Βῆμα» du proconsul Gallion devant lequel fut amené l'Apôtre Paul (Act. 18. 12,17) et dont les assises sont entièrement conservées. Après la visite des ruines et entre autres de la célèbre Fontaine Pirène, les Congressistes furent conduits au Musée de Corinthe où sont abritées un très grand nombre d'antiquités helléniques et de l'époque gréco-romaine, ainsi que des antiquités chrétiennes, comme par exemple une inscription sur marbre de la synagogue de Corinthe, écrite en caractères grecs que l'Apôtre Paul a certainement lue.

Samedi 5 Décembre

Un certain nombre de Congressistes quittèrent Athènes, tandis que d'autres restèrent pour visiter à titre privé les antiquités et sites remarquables d'Athènes et de la Grèce.

Dimanche 6 Décembre

EXCURSION AU PENTÉLIQUE

Le Dimanche 6 décembre, les Congressistes restés à Athènes firent une excursion au Monastère de Pentéli. Ils furent reçus, au son des cloches, à l'entrée du couvent par l'Hégoumène archimandrite Chryssostomos et les moines revêtus de leurs vêtements sacerdotaux. Ils se rendirent à l'église où un Te Deum fut chanté en présence de S. B. l'Archevêque d'Athènes. Après quoi l'Hégoumène adressa quelques paroles de bienvenue aux Congressistes.

ALLOCUTION DU RÉV. ARCHIMANDRITE CHRYSSOSTOMOS DASCALAKIS

Ἡ ἀδελφότης μας δοκιμάζει σήμερον ἐξαιρετικὴν χαρὰν ἔχουσα ἐν τῷ μέσῳ αὐτῆς τοὺς ἐπιφανεῖς ἐκπροσώπους τῆς Θεολογικῆς ἐπιστήμης τῶν ὀρθοδόξων χωρῶν τοὺς συγκεντρωθέντας ἵνα ἐν πνεύματι πραγματικῆς χριστιανικῆς ἀγάπης συζητήσωσι διὰ πρώτην φορὰν κατόπιν τόσων αἰώνων ὑπὸ τὴν σκιὰν τοῦ Ἀρείου Πάγου τὰ προβλήματα ἅτινα ἀπασχολοῦν σήμερον τὴν ὀρθόδοξον σκέψιν.

Ἡ Ἱερὰ Μονὴ Πεντέλης καυχᾶται ἰδιαίτατα διὰ τοὺς σημερινοὺς ἐπισκέπτας της διότι οὗτοι εἶναι οἱ φορεῖς μιᾶς εὐγενοῦς ἰδέας καὶ οἱ πρωτεργάται ἑνὸς ἔργου, τὸ ὁποῖον ἀναντιρρήτως θὰ σημειώσῃ σταθμὸν εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ὀρθοδοξίας. Τὸ ἔργον βεβαίως τοῦτο, τὸ ὁποῖον ἀνελάβετε εἶναι βαρύτατον καὶ ὑπερβαλλόντως δυσχερές, διότι σκοπεῖ νὰ ἐξεύρῃ λύσεις προβλημάτων, ἅτινα ἐδημιούργησαν πολλοὶ ἀλλὰ καὶ τραγικοὶ διὰ τὴν Ὀρθοδοξίαν αἰῶνες. Ἡ ὁμολογουμένως ὅμως θριαμβευτικὴ ἐπιτυχία τοῦ πρώτου τῆς εὐγενοῦς ταύτης προσπαθείας βήματος, ἡ ἐπιτυχία τοῦ πρώτου Συνεδρίου, ὀφείλει νὰ ἐνισχύσῃ τὸ θάρρος πάντων ὑμῶν καὶ νὰ δημιουργήσῃ τὴν στερεὰν πεποίθησιν ὅτι καὶ τὰ λοιπὰ ταύτης βήματα θὰ σημειώσωσι μὲ τὴν βοήθειαν τοῦ Κυρίου τὴν αὐτὴν ἐπιτυχίαν καὶ ὅτι ὁ θεάρεστος σκοπὸς Ὑμῶν δὲν θὰ βραδύνῃ νὰ ἐπιτευχθῇ ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς Θεολογικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία οὐδέποτε διὰ τῶν χριστιανικῶν αἰώνων ἔπαυσε θέτουσα εἰς τὴν διάθεσιν τῆς Ἐκκλησίας τὰ φῶτα της διὰ τὴν καλλιτέραν ἐκτέλεσιν τοῦ προορισμοῦ της.

Ἐκ καρδίας εὐχόμεθα, ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ τῶν ὀρθοδόξων παραδόσεων φύλακες, ὅπως ὁ Κύριος ὁ ἐνισχύων πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐνισχύσῃ καὶ τὴν θεάρεστον προσπάθειάν Σας καὶ ὑποβοηθῇ τὸ ἔργον Σας πρὸς δόξαν τοῦ θείου ὀνόματός Του καὶ τῆς Ὀρθοδόξου Κιβωτοῦ τῆς ἀληθείας του.

Un déjeuner fut ensuite offert au Couvent, au cours duquel des toasts cordiaux furent échangés entre S. B. l'Archevêque, l'Higoumène, les prof. Popescu et Jonescu et le Prytane. Enfin l'Higoumène du Couvent prononça un bref et cordial toast d'adieux.

Après quelques chaleureuses paroles de remerciements et d'adieux prononcées par le professeur Popescu et le Prytane de l'Université M. Papamichaïl, le professeur Serban Jonescu porta en roumain le toast suivant qui fut traduit en grec par M. J. Moysescu.

TOAST DE M. SERBAN JONESCU
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE BUCAREST

Μακαριώτατε,

Εἰσελθὼν ἐν τῇ Μονῇ ταύτῃ ἐπάτησα ἱστορικὴν καὶ ἱερὰν γῆν. Ἡ Μονὴ τῆς Πεντέλης ὑπενθυμίζει ἡμῖν τὰς ὡραίας καὶ πλουσίας ἐκείνας μονὰς τῆς Ρουμανίας· ἀναμιμνήσκομαι ταύτην τὴν στιγμὴν τὰς μονὰς Νεάμτσου,Μπίστριτσα,Ποῦτνα,Κόζια κ.ἄ.

Εὕρομεν ἐνταῦθα ὁμοίαν ἀτμόσφαιραν ὀρθοδοξίας ἐκδηλουμένην ἐν τοῖς ἤχοις τῶν κωδώνων, τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ᾄσμασιν, ἐν τῇ ἱερατικῇ ἐνδυμασίᾳ, τῇ βυζαντινῇ ζωγραφικῇ καὶ τῇ παραδόσει ἐν γένει, ἥτις ἐπικρατεῖ ἐν τῇ χριστιανικῇ ἐκκλησίᾳ. Ἰδοὺ μία ἐκ τῶν μᾶλλον ἐκφραστικῶν στιγμῶν δυναμένη ν' ἀναπολήσῃ ἡμῖν τὴν ἔννοιαν ἐκείνην τῆς «sobornost» τῆς Ἐκκλησίας, ἣν τόσον ἐνθουσιωδῶς οἱ συνάδελφοι ἡμῶν Ῥῶσσοι ὑπογραμμίζουσι. Παρόμοια αἰσθήματα ἑνότητος τῆς πίστεως διῃσθάνθημεν καὶ κατὰ τὸ πρῶτον Συνέδριον τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας, τὸ τόσον ἐπιτυχῶς ὀργανωθὲν κατ' αὐτὰς ἐν Ἀθήναις, ἐν ᾧ διαβλέπω νίκην τοῦ ὀρθοδόξου χριστιανισμοῦ.

Ὁ ῥουμανιστὶ λόγος μου ἠχῶν ἐν τοῖς μοναστηριακοῖς τούτοις τοίχοις, ἑρμηνευθήτω ὡς ἀνάμνησις τῶν ὡραίων ἐν τῷ πάλαι δεσμῶν, τῶν τόσον στενῶς ὑπαρξάντων μεταξὺ τοῦ ἑλληνικοῦ μοναχισμοῦ καὶ τῶν ῥουμανικῶν μονῶν. Μοναχοὶ ἐκ τοῦ Ὄρους Ἄθω ἐζωογόνησαν ἀνὰ τὰ ὀροπέδια τῆς χώρας ἡμῶν τὸν θρησκευτικὸν πολιτισμὸν καταλείψαντες μεγάλας μορφὰς ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ ἡμῶν παρελθόντι.

Εἴθε αἱ στιγμαὶ αὗται νὰ σημειώσωσι τὴν ἀπαρχὴν τῆς ὅσον τὸ δυνατὸν στενωτέρας ἀναλήψεως τῶν ἐν τῷ πάλαι δεσμῶν.

Τούτου ἕνεκα ἐπιτρέψατέ μοι νὰ ἐγείρω τὸ κύπελλον εἰς τὴν ὑγείαν τοῦ Μακαριωτάτου Χρυσοστόμου, ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ ὁποίου βλέπω μίαν τῶν πλέον ἐξεχουσῶν μορφῶν, τῶν καλλυνουσῶν τὴν Χριστιανικὴν Ὀρθοδοξίαν.

Ζήτω ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν Χρυσόστομος!

Les Congressistes assistèrent aux Vêpres et admirèrent l'ordre et la dignité exemplaires régnant dans le Couvent. Après quoi, ils rentrèrent à Athènes.

C'est ainsi que prit fin le Congrès. Le lendemain, accompagnés par des représentants de la Faculté de Théologie, la plupart d'entre eux ont quitté Athènes et ont adressé de chaleureuses lettres de remerciements au Président du Congrès et à la Faculté de Théologie.

LETTRES DU PRÉSIDENT RELATIVES AUX TRAVAUX DU CONGRÈS

Après la clôture des travaux du Congrès, son Président, le professeur H. Alivisatos, communiqua tout ce qui concernait ces travaux ainsi que les résolutions du Congrès aux Églises et aux Facultés de Théologie par les lettres suivantes:

LETTRE DU PRÉSIDENT DU CONGRÈS M. H. ALIVISATOS AUX ÉGLISES AUTOCÉPHALES

23 Δεκεμβρίου 1936

Πρὸς τὴν Α. Θ. Π. τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην κ. Βενιαμὶν

Κωνσταντινούπολιν

Παναγιώτατε,

Ἅμα τῇ λήξει τῶν ἐργασιῶν τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας θεωρῶ καθῆκόν μου νὰ γνωρίσω εὐσεβάστως τῇ Ὑμετέρᾳ Παναγιότητι ὅτι ὑπὸ τοῦ ὑμετέρου ἀντιπροσώπου Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Τραπεζοῦντος κ. Χρυσάνθου ἀνεγνώσθησαν τὰ εὐχετήρια καὶ χαιρετιστήρια γράμματα τῆς Ὑμετέρας Παναγιότητος ὧν τὸ περιεχόμενον μετὰ πολλοῦ σεβασμοῦ καὶ τῆς πρεπούσης προσοχῆς ἠκούσθη ὑφ' ὁλοκλήρου τοῦ Συνεδρίου.

Τὸ Συνέδριον ἐξέφρασε διὰ βοῆς τὴν εὐγνωμοσύνην αὐτοῦ διὰ τὴν συμμετοχὴν τῆς Ἁγιωτάτης Μητρὸς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν πανορθόδοξον ταύτην συνέλευσιν ἐν ᾗ καὶ δι' ἧς τόσον περιτράνως ἐξεδηλώθη καθαρὰ καὶ ἀνόθευτος ἡ ὀρθόδοξος συνείδησις, μοὶ ἀνέθεσε δὲ νὰ ἐκφράσω τῇ Ὑμετέρᾳ Παναγιότητι τὰς θερμὰς αὐτοῦ εὐχαριστίας διὰ ταύτην καὶ τοὺς πατρικοὺς χαιρετισμοὺς καὶ τὰς εὐχὰς καὶ εὐλογίας τῆς Ὑμετέρας Παναγιότητος.

Εἶμαι εὐτυχὴς διαβιβάζων τῇ Ὑμετέρᾳ Παναγιότητι τὰς εὐχαριστίας ταύτας τοῦ Συνεδρίου καὶ μετ' ἰδιαιτέρας χαρᾶς ὑποβάλλω εὐσεβάστως αὐτῇ ὧδε συνημμένως τὰς ἀποφάσεις τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας αἵτινες εἶμαι βέβαιος ὅτι οὐ μόνον κατά τε τὴν ὀρθόδοξον αὐτῶν ἔκφρασιν καὶ τὸ περιεχόμενον αὐτῶν θὰ εἶναι ἀρεσταὶ τῇ Ὑμετέρᾳ Παναγιότητι, ἀλλὰ καὶ θὰ τύχωσι τῆς πρεπούσης προσοχῆς ἐκ μέρους αὐτῆς καὶ τῆς περὶ Αὐτὴν Ἱερᾶς Συνόδου.

Τὸ Συνέδριόν μας ὡς ἔκφρασις τῆς στενῶς συνεργαζομένης Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἀναμένει μετὰ πεποιθήσεως ταχεῖαν καὶ ἀποτελεσματικὴν τῆς Ἁγιωτάτης Μητρὸς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως τὴν ἐκζητουμένην ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων αὐτοῦ ἐνέργειαν, ἔχον δι' ἐλπίδος ὅτι ἡ Ἐκκλησία καλῶς ἐκτιμῶσα τὰς τεθείσας ἐν αὐτῷ βάσεις συνεργασίας καὶ τὰς ἐν τοῖς ἀκουσθεῖσι λόγοις καθορισθείσας κατευθύνσεις τῆς νεωτέρας Ὀρθοδόξου Θεολογίας θὰ υἱοθετήσῃ αὐτὰς ἐπ' ἀγαθῷ

τῆς Ἁγιωτάτης ἡμῶν Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ ἀποκαταστάσει αὐτῆς εἰς τὴν ἐμπρέπουσαν αὐτῇ παρὰ τῷ χριστιανικῷ κόσμῳ θέσιν.

Ἀποστέλλων τὸ ἐπὶ τούτῳ ἐκδοθὲν φύλλον τῆς «Ἐκκλησίας», ἐν ᾧ περιέχεται πρόχειρος ἔκθεσις τοῦ Συνεδρίου μετὰ τῶν σχετικῶν προγραμματικῶν λόγων καὶ προσφωνήσεων καὶ ἐπιφυλασσόμενος ὅπως ἐν καιρῷ ἀποστείλω τῇ Ὑμετέρᾳ Παναγιότητι τὸν ἐκτυπωθησόμενον τόμον τῶν Πρακτικῶν τοῦ Συνεδρίου ἐκφράζω καὶ αὖθις θερμὰς τὰς εὐχαριστίας μου.

Ἐπικαλούμενος τὰς ἐπὶ τὸ ἔργον τῆς συνεργαζομένης Ὀρθοδόξου Θεολογίας θεοπειθεῖς εὐχὰς τῆς Ὑμετέρας Παναγιότητος

Διατελῶ μετ' ἄκρου σεβασμοῦ
Ὁ Πρόεδρος τοῦ Συνεδρίου
Καθηγητὴς ΑΜΙΛΚΑΣ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ

Athènes le 23 Décembre 1936

Votre Béatitude,

J'ai l'honneur de porter respectueusement à votre connaissance, maintenant que les travaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe sont terminés, que votre représentant, Mr...... a donné lecture des lettres par lesquelles Votre Béatitude adresse ses vœux et ses salutations au Congrès; tout le Congrès a pris connaissance de ces lettres avec le respect et l'attention qui leur sont dus.

Le Congrès a exprimé, par acclamation, sa profonde reconnaissance à la Très Sainte Église de..... pour sa participation à cette Assemblée panorthodoxe où la conscience orthodoxe s'est manifestée si clairement et avec une telle force; il m'a chargé également d'exprimer à Votre Béatitude ses plus vifs remerciements pour les salutations paternelles, les vœux et les bénédictions de Votre Béatitude.

Je suis heureux de transmettre à Votre Béatitude ces remerciements du Congrès et de lui soumettre respectueusement ci-inclus les résolutions du premier Congrès de Théologie Orthodoxe; je suis sûr que, non seulement elles seront agréables à Votre Béatitude pour leur expression et leur teneur orthodoxes, mais qu'elles rencontreront l'attention qu'elles méritent de la part de Votre Béatitude et du Saint Synode qui l'entoure.

Notre Congrès, comme expression de la collaboration de la Théologie Orthodoxe, attend en toute certitude l'action prompte et efficace qu'il demande de votre Église au sujet de ses résolutions. Il aime à espérer que l'Église, estimant à leur juste valeur les bases de collaboration posées par le Congrès et les directives de la moderne Théologie Orthodoxe qui furent déterminées dans les discours entendus, voudra les adopter, pour le bien

de notre Très Sainte Église Orthodoxe et afin qu'elle soit rétablie dans la situation qui lui revient parmi le monde chrétien.

En vous envoyant le numéro spécial d'«Ecclésia» qui renferme un compte-rendu sommaire des travaux du Congrès avec les discours et allocutions qui y furent prononcés, je me réserve de faire parvenir à temps à Votre Béatitude le volume des Procès-verbaux du Congrès, qui sera imprimé prochainement, et vous exprime de nouveau mes remerciements chaleureux.

En invoquant sur l'œuvre de collaboration de la Théologie Orthodoxe les vœux, par Dieu écoutés, de Votre Béatitude,

Je vous prie d'agréer l'expression de mon très profond respect.

Le Président du Congrès
Professeur HAMILCAR ALIVISATOS

Cette lettre fut adressée à: S. S. Benjamin Ier, Patriarche Œcuménique, S. B. Mgr Nicolaos, Patriarche d'Alexandrie, S. B. Mgr Alexandre, Patriarche d'Antioche, S. B. Mgr Timothéos, Patriarche de Jérusalem, S. B. Mgr Léontios, Métropolite de Paphos, Locum Tenens du Trône archiépiscopal de Chypre, au Saint-Synode de Grèce, à S. B. Mgr Varnavas, Patriarche de Serbie, S. B. Mgr Miron, Patriarche de Roumanie, à S. G. Mgr Dionysios, Métropolite de Varsovie et au Saint-Synode de Bulgarie.

Il n'a pas été adressé de lettre au Patriarcat de Moscou, étant donné que, pour des raisons politiques aisées à comprendre, la lettre d'invitation au Congrès qui lui a été adressée est restée sans réponse, la censure bolchévique ne l'ayant évidemment même pas remise au Locum Tenens du Patriarcat.

LETTRE ADRESSÉE AUX FACULTÉS DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

4 Ἰανουαρίου 1937

Πρὸς τὸν Κοσμήτορα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς....

Κύριε Κοσμῆτορ,

Ἐπὶ τῇ αἰσίᾳ λήξει τοῦ Α' Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας λαμβάνω τὴν τιμὴν νὰ ἐκφράσω τὰς εὐχαριστίας μου εἰς τὴν ὑφ' ὑμᾶς Σχολὴν διὰ τὴν σπουδαίαν συμβολὴν ἣν αὕτη προσέφερε διὰ τῶν σοφῶν μελῶν αὐτῆς εἰς τὴν ἐπιστημονικὴν ἐπιτυχίαν τοῦ Συνεδρίου.

Θέλω νὰ πιστεύω ὅτι ἡ ἀρξαμένη καὶ ἐπ' αἰσίοις οἰωνοῖς ἐγκαινιασθεῖσα συνεργασία τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐν τῷ Συνεδρίῳ θέλει ἐξακολουθήσει συστηματικῶς καὶ ἀπροσκόπτως εἰς τὸ ἑξῆς, πολλὰ δ' ἀληθῶς πρέπει ν' ἀναμένωνται ἐκ τῆς συνεργασίας ταύτης, ἐπ' ἀγαθῷ τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας καὶ τῆς Ὀρθοδοξίας καθόλου.

Συνημμένως ἀποστέλλω ὑμῖν τὰς ἀποφάσεις τοῦ Συνεδρίου ἐν τῇ γερμανικῇ γλώσσῃ ἐν ᾗ συνετάχθησαν, διὰ τὰ καθ' ὑμᾶς, γνωρίζω δ' ὑμῖν, ὅτι διεβίβασα ταύτας διὰ καταλλήλων γραμμάτων εἰς τὰς διαφόρους Αὐτοκεφάλους ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας, παρ' ὧν ἀναμένομεν μετὰ πεποιθήσεως ταχεῖαν ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν ληφθεισῶν ἐν τῷ Συνεδρίῳ ἀποφάσεων. Κρίνω περιττὸν νὰ τονίσω τὸ ζωηρὸν ἐνδιαφέρον τῆς ὑμετέρας Σχολῆς διὰ τὴν σχετικὴν ἐκ μέρους τῆς ὑμετέρας Ἐκκλησίας ἐνέργειαν.

Συναποστέλλω ὑμῖν ἀντίτυπον τοῦ τελευταίου τεύχους τοῦ περιοδικοῦ «Ἐκκλησία», ἐν ᾧ περιλαμβάνονται, ἐν περιλήψει, τὰ πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου μετὰ τῶν προγραμματικῶν λόγων, προσφωνήσεων, προπόσεων καὶ ἐπιφυλάσσομαι ἐν καιρῷ νὰ ἀποστείλω ὑμῖν τὸν ἐκδοθησόμενον τόμον τῶν Πρακτικῶν τοῦ Α'. Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας. Πρὸς τοῦτο παρακαλῶ ὅπως οἱ κ. κ. Συνάδελφοι οἱ ὁποῖοι παρέστησαν ἐν τῷ Συνεδρίῳ ἀποστείλωσιν ἡμῖν ἐγκαίρως τὰς ἀνακοινώσεις αὐτῶν διὰ νὰ μὴ ἐπέλθῃ βραδύτης εἰς τὴν ἐκτύπωσιν.

Ἐν ἀναμονῇ τῶν ἀποφάσεων τῆς ὑμετέρας Σχολῆς ἐπὶ τῶν ληφθεισῶν ἐν τῷ Συνεδρίῳ ἀποφάσεων διατελῶ

Μετὰ πάσης τιμῆς
Ὁ Πρόεδρος τοῦ Συνεδρίου
Καθηγητὴς ΑΜΙΛΚΑΣ ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΣ

A Monsieur le Doyen de la Faculté de Théologie de .....

Monsieur le Doyen,

Après la clôture du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, qui s'est terminé sous des auspices si favorables, je m'empresse d'adresser mes plus vifs remerciements à votre Faculté, pour l'importante contribution que ses savants professeurs ont apportée à la réussite du Congrès, du point de vue scientifique.

J'aime à croire que la collaboration de la Théologie Orthodoxe, qui a pris naissance au Congrès sous des auspices si heureux, se poursuivra à l'avenir systématiquement et sans entraves; nous devons vraiment nous attendre à ce que cette collaboration ait de féconds résultats, pour le plus grand bien de la Théologie Orthodoxe et de l'Orthodoxie en général.

Je vous envoie ci-inclus une copie des résolutions du Congrès, rédigées en allemand. Je vous informe, en outre, que je les ai transmises, avec des lettres appropriées, aux diverses Églises Autocéphales Orthodoxes et nous attendons, en toute certitude, que celles-ci prennent rapidement les mesures nécessaires à l'exécution des décisions du Congrès. Inutile d'insister sur l'intérêt que porte notre Faculté à la rapide exécution de ces décisions de la part de votre Église.

Je vous envoie également, par le même courrier, un exemplaire de la dernière livraison du périodique «Ecclésia» où vous trouverez, en résumé, les actes du Congrès avec les discours d'ouverture, les allocutions et les toasts; je me réserve de vous envoyer à temps le volume des Actes du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe qui sera imprimé sous peu.

A cet effet, je prie MM. les Professeurs qui ont pris part au Congrès d'avoir l'obligeance de nous envoyer leurs communications, pour que l'impression du volume ne soit pas retardée.

Dans l'attente des décisions de votre Faculté sur les résolutions adoptées par le Congrès, je vous prie d'agréer, M. le Doyen, l'expression de mes meilleurs sentiments.

Le Président du Congrès
Professeur HAMILCAR ALIVISATOS

Cette lettre a été adressée aux Facultés de Théologie de Bucarest, Belgrade, Cernauti, Kissinew, Varsovie, Sofia et Paris [1].

---

[1] L'Ecole Théologique de Halki (Constantinople) du Patriarcat Œcuménique ne fut pas, à cause d'une réforme provisoire, jugée à cette époque comme égale aux autres Facultés de Théologie. Toutefois, en raison de son histoire et de son carac-

Le président du Congrès a reçu jusqu'à ce jour les réponses qui suivent à ces lettres :

LETTRE DE S. B. Mgr TIMOTHÉOS, PATRIARCHE DE JÉRUSALEM

† ΤΙΜΟΘΕΟΣ ΕΛΕΩ ΘΕΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΠΟΛΕΩΣ ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΠΑΛΑΙΣΤΙΝΗΣ

'Αριθ. Πρωτ. 80

Τῷ 'Ελλογιμωτάτῳ Καθηγητῇ τῆς Θεολογίας ἐν τῷ 'Εθνικῷ Πανεπιστημίῳ καὶ Προέδρῳ τοῦ Α' ἐν 'Αθήναις Συνεδρίου τῆς 'Ορθοδόξου Θεολογίας Κυρίῳ 'Αμίλκᾳ 'Αλιβιζάτῳ, τέκνῳ ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ τῆς 'Ημῶν Μετριότητος, πατρικὰς εὐχὰς καὶ εὐλογίας.

Τῆς δεούσης ἐπιστασίας καὶ μελέτης τῆς περὶ 'Ημᾶς 'Αγίας καὶ 'Ιερᾶς Συνόδου ἠξιώθησαν ἥ τε ἀπὸ 23 παρελθόντος μηνὸς Σεπτεμβρίου ἐπιστολὴ τῆς 'Υμετέρας ἐριτίμου 'Ελλογιμότητος καὶ αἱ ταύτῃ συνημμέναι ἀποράσεις τοῦ Α' ἐν 'Αθήναις Συνεδρίου τῆς 'Ορθοδόξου Θεολογίας, κατ' ἰδίαν δ' ἐνετρυφήσαμεν ἐν οἷς περὶ τοῦ Συνεδρίου διέλαβεν, ἐν ἐκτάσει τὸ ἐπίσημον τῆς 'Εκκλησίας τῆς 'Ελλάδος δελτίον «ἡ 'Εκκλησία» καὶ δὴ ἐν τῇ ὑπ' αὐτῆς γενομένῃ εἰσηγήσει διὰ τοῦ ἐναρκτηρίου λόγου, ὅστις ἀπετέλεσεν ἀληθῶς τὸ τηλαυγὲς πρόσωπον τοῦ ἔργου τοῦ Συνεδρίου.

Θερμῶς οὖν συγχαίροντες τῇ 'Υμετέρᾳ 'Ελλογιμότητι ἐπὶ τῇ πλήρει ἐπιτυχίᾳ τοῦ Συνεδρίου γνωρίζομεν αὐτῇ, ἀποφάσει τῆς 'Ιερᾶς Συνόδου, ὅτι αἱ ἀποφάσεις αὐτοῦ εὑρέθησαν καταστοχαζόμεναι τοῦ ὀρθοῦ καὶ συμφέροντος τῇ 'Ορθοδόξῳ 'Εκκλησίᾳ, καὶ ὅτι ἡ 'Αγιωτάτη ἐν Σιὼν Μήτηρ τῶν 'Εκκλησιῶν προφρόνως υἱοθετήσασα τὰς ἐν αὐτῷ τεθείσας βάσεις καὶ κατευθύνσεις προθύμως ἔχει συνεργασθῆναι μετὰ τῶν λοιπῶν 'Αγιωτάτων 'Ορθοδόξων ἀδελφῶν 'Εκκλησιῶν εἰς τὴν πραγμάτωσιν τῶν ἐκφρασθεισῶν πρὸς αὐτὰς εὐχῶν τοῦ Συνεδρίου.

Εὐχόμενοι δ' ὁλοψύχως ὅπως τὸ ἔργον καὶ ἡ θεοφιλὴς προσπάθεια τοῦ Συνεδρίου τῆς 'Ορθοδόξου Θεολογίας συνεχισθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν τῆς τε θεολογικῆς 'Επιστήμης καὶ τῆς 'Ορθοδόξου 'Εκκλησίας, γνωστὸν ποιούμεθα ἅμα ὅτι καὶ εἰς τοῦ ἐπιστημονικοῦ θεολογικοῦ περιοδικοῦ τὴν ἔκδοσιν τὴν συμβολὴν αὐτῆς τὴν οἰκονομικὴν προφρόνως παρέξει ἡ 'Αγιωτάτη Σιωνῖτις 'Εκκλησία μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτῆς ἀπὸ τῶν κυκλουσῶν αὐτὴν γνωστῶν δυσχερειῶν.

---

tère universitaire antérieur, elle fut invitée à envoyer au moins un observateur, qui fut en effet nommé. Mais au dernier moment cet observateur ne put venir à cause de difficultés concernant son passeport. Les résolutions du Congrès lui ont été envoyées et, selon nos informations, cette École reprendra prochainement son organisation première et sera ainsi considérée comme égale aux autres Facultés de Théologie.

Καταστέφοντες δ' αὐτήν τε καὶ πάντας τοὺς πεφωτισμένους συνεργάτας αὐτῆς ταῖς πατρικαῖς Ἡμῶν εὐχαῖς καὶ εὐλογίαις διατελοῦμεν

Ἐν τῇ Ἁγίᾳ Πόλει Ἱερουσαλὴμ ᾳπλζ Ἰανουαρίου κζ'

Διάπυρος ἐν Χριστῷ Εὐχέτης
† Ἱεροσολύμων ΤΙΜΟΘΕΟΣ

LETTRE DE S. G. Mgr LÉONTIOS, MÉTROPOLITE DE PAPHOS, LOCUM TENENS DU TRÔNE ARCHIÉPISCOPAL DE CHYPRE

ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΗ ΚΥΠΡΟΥ

Ἀριθ. Πρωτ. 56

Πρὸς τὸν Ἐλλογιμώτατον Κύριον Ἀμίλκαν Ἀλιβιζᾶτον, Τακτικὸν Καθηγητὴν τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ Πανεπιστημίου καὶ Πρόεδρον τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας.

Εἰς Ἀθήνας

Ἀγαπητὲ καὶ σεβαστὲ ἡμῖν Καθηγητά,

Λίαν ἀσμένως καὶ ἐν χαρᾷ οὐ τῇ τυχούσῃ ἐλάβομεν τὴν ἀπὸ 23 Δεκεμβρίου λήξαντος ἔτους ἐπιστολὴν τῆς Ὑμετέρας σεβαστῆς Ἐλλογιμότητος, ἐν τῇ ὁποίᾳ Αὕτη ὑπὸ τὴν ἰδιότητα Αὐτῆς ὡς Προέδρου τοῦ ἐν Ἀθήναις συνελθόντος Α' Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας ἐκφράζουσα ἡμῖν τε καὶ τῇ καθ' ἡμᾶς Ἁγιωτάτῃ Ἐκκλησίᾳ τὰς εὐχαριστίας τοῦ Συνεδρίου διὰ τὴν πνευματικὴν συμμετοχὴν τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου εἰς τὴν πανορθόδοξον ταύτην θεολογικὴν συνέλευσιν, ἀγγέλλουσα δ' ἡμῖν, ὅτι συναποστέλλει ἡμῖν τὸ ἐπὶ τούτῳ ἐκδοθὲν φύλλον τῆς «Ἐκκλησίας», ἐν ᾧ περιέχεται πρόχειρος ἔκθεσις τοῦ Συνεδρίου μετὰ τῶν σχετικῶν λόγων καὶ προσφωνήσεων, ἐπάγεται ὅτι ἀπεκδέχεται ταχεῖαν καὶ ἀποτελεσματικὴν τῆς Ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας Κύπρου τὴν ἐκζητουμένην ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων τοῦ Συνεδρίου ἐνέργειαν.

Ἐλάβομεν καὶ τὸ ὡς ἄνω ἀναφερθὲν φύλλον τῆς «Ἐκκλησίας» ὑπ' ἀριθ. 49 - 50.

Εὐχαριστοῦντες ἐπὶ πᾶσι τούτοις τὴν Ὑμετέραν σεβαστὴν Ἐλλογιμότητα πληροφοροῦμεν Αὐτήν, ὅτι λαβόντες τὴν ἐπιστολὴν Αὐτῆς, διεβιβάσαμεν ἤδη ταύτην πρὸς τοὺς δύο ἀδελφοὺς συνοδικοὺς ἐξορίστους Ἀρχιερεῖς ὧν καὶ ἀναμένομεν τὴν συνοδικὴν γνώμην μετὰ τὴν λῆψιν τῆς ὁποίας θὰ ἀπαντήσωμεν Αὐτῇ ἐξ ὀνόματος τῆς Ι. ἡμῶν Συνόδου ἐπὶ τῶν ἐκζητουμένων ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὰς ἀποφάσεις τοῦ Α' ἐν Ἀθήναις Συνεδρίου τῆς Ὀρθοδόξου Θεολογίας.

Ἐπὶ τούτοις ἐπικαλούμενοι ἐπὶ τὴν Ὑμετέραν φιλτάτην Ἀγάπην, ὡς καὶ ἐπὶ τὸν ηὐλογημένον Αὐτῆς οἶκον τὴν παρὰ Κυρίου χάριν καὶ εὐλογίαν

Διατελοῦμεν μετὰ πολλῆς τῆς τιμῆς
Διάπυρος πρὸς Θεὸν Εὐχέτης
Ὁ Πάφου ΛΕΟΝΤΙΟΣ
Τοποτηρητὴς τοῦ Ἀρχιεπισκοπ. Θρόνου Κύπρου

Ἀρχιεπισκοπὴ Κύπρου τῇ 22 Φεβρουαρίου 1937.

De nombreuses autres lettres ont été également reçues des Congressistes ou d'autres théologiens ou clercs, orthodoxes ou non, qui ont suivi de près ou de loin les travaux du Congrès, et dans lesquelles ils s'expriment à son sujet d'une façon très élogieuse.

CRITIQUE DU PREMIER CONGRÈS DE THÉOLOGIE ORTHODOXE A ATHÈNES

Outre les articles détaillés que les journaux d'Athènes (principalement «'Ελεύθ. Βῆμα», «Ἑστία», «'Αθην. Νέα», «Πρωΐα», «Πρωϊνή», «Καθημερινή», «'Ακρόπολις», «Βραδυνή», «'Εθνική», «'Ελευθέρα Γνώμη», «Τύπος», «Ἑλλην. Μέλλον», «Messager d'Athènes», «'Ελεύθερος Ἄνθρωπος») ont consacrés au Ier Congrès de Théologie Orthodoxe, pendant et après la session, une série d'articles relatifs à ses travaux a paru dans divers journaux et revues dont la liste suit, dans la mesure où nous avons pu la dresser jusqu'au moment de la publication de ces lignes:

«Osservatore Romano» (1), «La Croix», «Journal des Nations», «Ταχυδρόμος - Ὁμόνοια» d'Alexandrie, «'Εθνικὸς Κῆρυξ», «'Ατλαντὶς» d'Amérique, «Κεφαλληνιακὸς Κῆρυξ», «Adeverul», «Dimineata», «Exemplarul», «Curentul», «Torile», «Universul», «Telegraful Roman» de Roumanie, «La Parole Bulgare», «Berliner Tageblatt», «Münchener Neueste Nachrichten», «'Εκκλησία», «N. Σιών», «Πάνταινος», «Ἱερὸς Σύνδεσμος», «'Ανάπλασις», «'Ορθόδοξος Παρατηρητής» d'Amérique, «Œkumenische Presse und Nachrichten Dienst», «Tablet», «Die Christliche Welt», «Irénikon», «Bulletin Hebdomadaire de Documentation du Sous-Secrétariat d'Etat pour la Presse et le Tourisme», «Slovo» de Varsovie, «Eine heilige Kirche», «Gibraltar Diocesan Gazette», «Christian East», «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», «L'Illustration», «The Living Church», «The Guardian», «The Church Times», «L'Unité de l'Église», «Etudes-Revue Catholique d'Intérêt Général», «Russie et Chrétienté», «Kyrios» et d'autres nombreux journaux et revues.

---

(1) Nous avons remarqué avec une joie toute particulière que, tant l'organe officiel du Vatican que la presse catholique, quotidienne et périodique, qui s'est occupée du Ier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, l'ont commenté longuement et avec intérêt. Et s'ils ne se sont pas exprimés à son sujet avec un enthousiasme particulier ou avec grande sympathie, mais plutôt dans un esprit critique, leurs articles sont cependant corrects à tous les points de vue et dignes de l'importance de l'évènement que constituait la réunion du Congrès et de l'autorité de l'Église catholique. Il est vrai, qu'au cours des séances du Congrès, il n'a pas été donné le moindre prétexte de mécontentement à l'Église catholique. Au contraire, c'est avec le tact et le respect qu'ils méritent qu'ont été touchés les points de divergence quand ils sont venus en discussion. Incontestablement la correction et la dignité de la critique observée par la presse catholique ont produit une excellente impression dans les milieux orthodoxes. Cela servira peut être, dans des occasions ultérieures, comme un premier pas important vers la bonne disposition et l'entente chrétienne et sainte entre les deux Églises.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

Comptes-Rendus et Communications

Sujet III. Desiderata.

TABLE DES NOMS

(Les Tables des Noms et des Sujets sont dues à MM. K. Bonis, professeur agrégé à la Faculté de Théologie d'Athènes, et G. Conidaris, Dr. en Théologie, chef de section au Ministère des Cultes, qui, lorsque M. Phytrakis déclara valab ement qu'il se trouvait dans l'impossibilité d'exécuter ce travail, se chargèrent avec empressement de les rédiger. A tous les deux j'adr esse mes remerciements chaleureux. H. S. A.).

M

N

S

T

TABLE DES SUJETS

I

(GRECQUE)

ΣΗΜ. Εἰς τὸ Ἑλληνικὸν λεξιλόγιον περιελήφθησαν ἐπὶ πλέον καί τινες παραπομπαὶ εἰς τὴν μετάφρασιν τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου.

II
(FRANÇAISE)

III
(ALLEMANDE)*

* Die Englische Texte sind mit enthalten.

F

G

L